

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**ALIENAÇÃO, DESERTO E NAUFRÁGIO:  
TRÊS METÁFORAS PARA UMA COMPREENSÃO DA  
GEOMETRIA DO TEMPO EM HANNAH ARENDT**

**Margarida Gomes Amaral**

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Tese orientada pela Professora Doutora  
Maria Cristina Beckert de Assunção

2010

Dissertação elaborada enquanto bolsista da Fundação para a Ciência e Tecnologia

## RESUMO

Este estudo surgiu da intuição de que o desenho geométrico do tempo, apresentado apenas em *The Life of the Mind*, condensa as múltiplas referências ao conceito de tempo que podemos descobrir ao longo da obra de Hannah Arendt. Ali encontramos o presente, situado no vértice do ângulo recto, o passado horizontal, o futuro vertical e o presente intemporal que se ergue numa linha diagonal. Este presente intemporal, esta linha diagonal – que é, sem dúvida, o motivo da construção do desenho – é o tempo de um pensar que, da sua janela privilegiada situada no mundo e no tempo, assiste à importância de toda a geometria, bem como à diluição a que o seu vértice e as suas linhas têm sido condenados.

As metáforas da alienação, do naufrágio e do deserto são a representação desta diluição, da incapacidade actual de uma vivência plena no mundo, enquadrada pelas linhas que compõem o desenho geométrico do tempo. A alienação da Terra e do mundo questiona a possibilidade de vivenciarmos um presente intenso e potencialmente imortal, que, enquanto tal, depende da capacidade para enfrentarmos o futuro vertical e da atenção que devemos dar à horizontalidade do nosso passado. O deserto contraria esta atenção, e o naufrágio, aquela capacidade. Mas estará, porventura, nas mãos deste eu pensante atento ao mundo, aquele que compreende a importância de um regresso à Terra, da cultura e da salvação do naufrágio, a possibilidade de reanimar as linhas e o vértice do tempo. A esperança desta reanimação move um projecto em que o próprio pensar se alia à cultura e à política, manifestando plenamente o seu *amor mundi*.

## PALAVRAS-CHAVE

Cultura, Mundo, Política, Tempo, Tradição.



## ABSTRACT

This study resulted from the insight that the geometric picture of time, presented only in *The life of the Mind*, condenses multiple references to the concept of time, that can be found in the works of Hannah Arendt. There we find the present (situated in the vertex of the right angle), the horizontal past, the vertical future and the timeless present that rises on a diagonal line. This timeless present, this diagonal line – which is, no doubt, the motive for the picture – is the time of a thinking that, from its privileged window, in the world and in time, observes the importance of the whole geometry, as well as the attrition to which its vertex and lines have been sentenced.

The metaphors of alienation, of shipwreck and desert are representations of this attrition, of the present incapacity for a full experience in the world, in the framework of the lines that form the geometric picture of time. The alienation from earth and from the world questions the possibility to live an intense and potentially immortal present, which, as such, depends on the capacity to face the vertical future and on the attention that must be given to the horizontality of the past. The desert contradicts this attention, and the shipwreck, that capacity. Nevertheless, the possibility of reanimating the lines and the vertex of time might still be in the hands of this thinking ego, attentive to the world, which comprehends the importance of a return to earth, of culture and of the salvation from the shipwreck. The hope of this reanimation moves a project in which thinking itself has joint culture and politics, fully manifesting its *amor mundi*.

## KEYWORDS

Culture, World, Politics, Time, Tradition.



## ÍNDICE GERAL

SIGLAS E ABREVIATURAS	13
INTRODUÇÃO	15
<u>CAPÍTULO I – O PRESENTE: ALIENAÇÃO E <i>VITA ACTIVA</i></u>	<u>43</u>
A- A Alienação da Terra e do Mundo	45
1. Da Terra ao Universo, do mundo ao nosso interior	45
2. Alienação e trabalho	60
2.1 – A relação instrumental do <i>homo faber</i> com a natureza	61
2.2 – O trabalho e a durabilidade do mundo	68
3. Alienação e labor	76
3.1 – Tempo instantâneo e narcisismo	77
3.2 – Os equívocos e os riscos do tempo instantâneo do labor	85
B- A Urgência de Regressar à Terra	99
1. A estatura do homem e a ciência moderna	99
1.1 – Sentido comum e linguagem natural	103
1.2 – Explosões atômicas: mundo e acção em questão	113
2. A acção e o presente	119
2.1 – O presente e a dupla irreversibilidade / imprevisibilidade	119
2.2 – O presente intenso: a acção como uma novidade imprevisível	122
2.3 – O presente potencialmente imortal	132
<u>CAPÍTULO II – O PASSADO HORIZONTAL: CULTURA, DESERTO E OÁSIS</u>	<u>147</u>
A- Cultura e Habitabilidade	149
1. A habitabilidade da terra cultivada	149

2. A imortalidade potencial dos objectos culturais	158
B- Cultura e Política	177
1. Da estética à política	177
1.1 – A obra de arte: o lugar do outro e o elogio do espectador	179
1.2 – Porquê o belo e não o sublime? – A importância da imaginação	189
1.3 – A esfera pública pressuposta na arte e na política	202
2. A imortalidade potencial e a sua actualização	215
2.1 – Beleza, grandeza e imortalidade	215
2.2 – Do pensamento ao juízo; do juízo à cultura	225
C- Deserto e Oásis	253
1. O deserto e o oásis cultural na era instantânea do entretenimento	253
2. A educação cultural como preservação do oásis	274
<b><u>CAPÍTULO III – O FUTURO VERTICAL: REVOLUÇÃO, NAUFRÁGIO E TESOURO</u></b>	<b>301</b>
A- O Hiato da Revolução	303
1. Da violência instrumental à liberdade política	303
2. O abismo da liberdade	320
B- O Fim da Revolução – Autoridade e Durabilidade do Novo Começo	335
1. A origem da autoridade política	335
2. Autoridade e poder nas duas revoluções modernas	340
3. O tesouro perdido depois do início do naufrágio	389
<b><u>CAPÍTULO IV – TEMPO E TOTALITARISMO: NAUFRÁGIO E DESERTO</u></b>	<b>403</b>
A- Totalitarismo e Naufrágio	405
1. A ruptura da nossa tradição	405
2. O significado político da morte de Deus	416
2.1 – Deus como fonte de autoridade e o Inferno enquanto instrumento político	421
2.2 – As consequências políticas do Juízo Final de Deus	434
3. Da morte de Deus ao grande meio-dia	452
3.1 – A morte de Deus e o fim dos dualismos metafísicos	453
3.2 – Da morte de Deus ao nascimento do sobre-homem	460



3.3 – Da morte de Deus ao desejo do eterno retorno	471
4. Entre o nascimento e a morte	493
4.1 – O ser-para-a-morte e a verticalidade do futuro	495
4.2 – O caminho solitário do ser-para-a-morte	509
4.3 – A esperança da natalidade	521
B- Totalitarismo e Deserto	537
1. A tempestade de areia totalitária: passado e tradição	537
2. O esquecimento da realidade e a propagação da mentira	546
3. A incapacidade de criar raízes: a banalidade do mal	559
3.1 – As raízes demoníacas de um mal ilimitado	561
3.2 – A fonte banal de um mal ilimitado	569
3.2.1 – Pensamento, memória e a sua ausência: profundidade e banalidade	570
3.2.2 – Um mal não banal, ilimitado, imperdoável e impunível	589
3.3 – A esperança ilimitada da compreensão	607
CONCLUSÃO – O PESCADOR DE CORAIS E PÉROLAS	641
BIBLIOGRAFIA	659
Nota introdutória	661
Bibliografia primária	663
Bibliografia secundária	671
ÍNDICE ONOMÁSTICO	717
ÍNDICE TEMÁTICO	727
AGRADECIMENTOS	745



*Há obrigação de trabalhar sobre as questões do tempo. Isto, sem dúvida. E eu fi-lo toda a minha vida. Estive sempre na brecha.*<sup>1</sup>

Ortega y Gasset

*Sem Memória não pode haver esperança (...) e o que é o Futuro senão a Imagem do Passado projectada na bruma do Desconhecido, e vista com uma coroa de glória à volta da sua cabeça?*<sup>2</sup>

Samuel Taylor Coleridge

*O eu pensante não tem idade.*<sup>3</sup>

Hannah Arendt

---

<sup>1</sup> [*“Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo. Esto, sin duda. Y yo lo he hecho toda mi vida. He estado siempre en la brecha.”*] in José ORTEGA Y GASSET, “La Rebelión de las Masas”, p. 130.

<sup>2</sup> [*“Without Memory there can be no hope (...) and what is the Future, but the Image of the Past projected on the mist of the Unknown, and seen with a glory round its head?”*] Samuel Taylor COLERIDGE a Charles Aders, cit. in George Steiner, *Heidegger*, p. 111.

<sup>3</sup> [*“(...) the thinking ego is ageless (...)”*] in Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 206.



## **SIGLAS E ABREVIATURAS:**

*BPF – Between Past and Future*

*CR – Crises of the Republic*

*DTB – Denktagebuch*

*EJ – Eichmann in Jerusalem*

*EU – Essays in Understanding 1930-1954*

*HC – The Human Condition*

*JP – The Jew as Pariah*

*JW – The Jewish Writings*

*LA – Der Liebesbegriff bei Augustin*

*LK – Lectures on Kant's Political Philosophy*

*LM-T – The Life of the Mind, "Thinking"*

*LM-W – The Life of the Mind, "Willing"*

*LM-J – The Life of the Mind, "Appendix – Judging"*

*MDT – Men in Dark Times*

*OR – On Revolution*

*OT – The Origins of Totalitarianism*

*OV – On Violence*

*PP – The Promise of Politics*

*RJ – Responsibility and Judgment*

*WP – Was ist Politik?*

*KU – KANT, Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften*

*SZ – HEIDEGGER, Sein und Zeit*

*LC – The Library of Congress, "The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress"*



## **INTRODUÇÃO**





O tempo parece oferecer-se-nos numa familiaridade tão profunda que é para nós inconcebível estarmos no mundo sem que o tempo nos envolva imediatamente. Por isso, no nosso pensamento e no nosso discurso, surgem constantemente imagens de durações, de momentos, de passagens e em todas estas imagens o tempo como que nos auxilia, por vezes sem se tornar evidente, e outras vezes, mais raras, aparecendo à consciência e revelando o seu carácter inabalável. Mas é a nossa familiaridade com o tempo que nos faz esquecer o próprio tempo. Daí que pensar sobre o tempo seja trazê-lo de modo quase artificial à consciência, isto é, forçá-lo a aparecer. Será como desencantar um fundo que está submerso e sobre o qual a própria vida do homem no mundo se deixa construir. Por isso, ele nos é tão familiar e, nessa familiaridade, se esconde, como se nos habituássemos a ele de tal modo que se torna difícil a ele regressar, desprovermo-nos dessa familiaridade constitutiva do hábito para finalmente o poder pensar. Foi certamente a constatação desta dimensão paradoxal do tempo, esse nosso familiar oculto, que terá conduzido Agostinho a tecer as seguintes considerações:

*“Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém*

*mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei (...).”<sup>1</sup>*

A dificuldade em pensar este nosso familiar oculto deverá estar na base da tendência já antiga para pensar o tempo através de desenhos geométricos que, por assim dizer, concretizam visualmente as imagens mentais sobre o tempo. Por isso, por exemplo, os gregos terão concebido um tempo cíclico, o mundo hebraico nos terá oferecido a imagem de um tempo linear e, em termos míticos, o tempo surja representado por uma teia composta pelas linhas do passado, do presente e do futuro.<sup>2</sup> Este estudo não foge à tendência para pensar o tempo em termos geométricos e, portanto, corrobora a ideia de que só é possível pensar o tempo ou, se quisermos, obrigá-lo a aparecer para além da familiaridade natural que com ele estabelecemos, através de imagens geométricas.

Entende-se por geometria o estudo das propriedades e das relações entre pontos, rectas, curvas, superfícies e volumes no plano e no espaço. O estudo que aqui se apresenta pretende dar conta das propriedades e das relações entre as linhas traçadas por Hannah Arendt a respeito do tempo. Por isso, este é um estudo acerca da geometria do tempo em Hannah Arendt. É afinal a própria autora que nos apresenta geometricamente o tempo sob a forma de um ângulo recto composto por um vértice onde chegam duas linhas e de onde, por sua vez, parte uma outra. O vértice representa o presente onde chegam as linhas horizontal do passado e vertical do futuro. E é deste vértice que é o presente que parte a linha diagonal de um presente que Hannah

---

<sup>1</sup> in Santo AGOSTINHO, *Confissões*, livro XI, cap. XIV, p. 299.

<sup>2</sup> Referimo-nos concretamente ao mito de Wyrð. Este mito relata-nos a história de três mulheres fiandeiras que tecem uma teia que determina o destino dos seres. Carlos João Correia chama a atenção para o facto de *Wyrð* significar passado, “*algo que se tornou*”, *Verdandi* ser o presente, “*o acontecer*”, e *Skuld* ser o futuro, a “*dívida*”. Por isso o autor afirma que “*A teia que as mulheres tecem é, sem margem para dúvidas, a teia do tempo*”. in Carlos João CORREIA, *Mitos e Narrativas. Ensaio sobre a Experiência do Mal*, p. 128.

Arendt denomina como “*intemporal*”.<sup>3</sup> Esta última é a linha percorrida pelo eu pensante.<sup>4</sup>

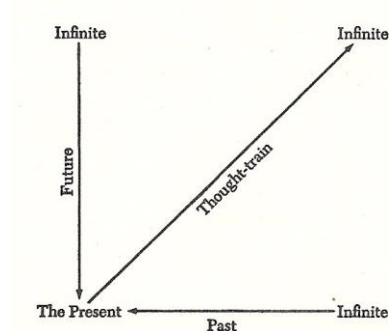
Este desenho geométrico do tempo surge apenas na última obra de Hannah Arendt, mais precisamente no primeiro volume que é aquele em que a autora se dedica a pensar sobre o pensar. Entendemos que o desenho geométrico representa o culminar das múltiplas referências ao conceito de tempo que Hannah Arendt foi apresentando noutras obras e que, portanto, este desenho se encontra rodeado por um “ambiente” vasto de outras reflexões da autora sobre o tempo. Tais referências são suficientemente dispersas para que não possamos afirmar que Hannah Arendt foi uma pensadora sistemática no que diz respeito a este conceito. No entanto, essa dispersão dá-nos também outras indicações. É que as suas referências ao tempo, por se encontrarem dispersas, podem levar-nos à compreensão do todo do seu pensamento, para além de ser possível descobrir novos sentidos temporais a partir dos seus conceitos fundamentais.

Mas que “ambiente” rodeia o desenho geométrico do tempo? Hannah Arendt concebe fundamentalmente duas formas de olhar o tempo: como cíclico ou como rectilíneo. O tempo cíclico é o fluxo contínuo e eternamente renovado no qual se movem todos os fenómenos naturais e, como tal, o processo

---

<sup>3</sup> [“(…) *timeless* (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 210; cf. *HC*, pp. 17-21.

<sup>4</sup> Para uma melhor visualização do desenho geométrico do tempo, apresentamo-lo em baixo tal como Hannah Arendt o fez em *The Life of the Mind*:



Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 208.

biológico de todos os seres vivos. Neste sentido, tal como todos os outros seres vivos, também o homem se inscreve no movimento cíclico da natureza. O homem, na sua dimensão biológica, é obrigado a percorrer igualmente um ciclo vital com o fim de sobreviver de modo que parte da sua vida quotidiana, muitas das vezes dedicada à satisfação de necessidades básicas, move-se igualmente nessa circularidade. No entanto, o homem é, tanto quanto julgamos saber, o único animal que nasce e morre e que disso tem inteira consciência. Enquanto tal, o seu nascimento e a sua morte, bem como o seu crescimento e o seu declínio, assumem para o homem a forma de um tempo rectilíneo que interrompe o movimento circular da vida biológica e que é repartido em três: passado, presente e futuro. É porque o homem pensa que deixa de ser apenas um animal inscrito no incessante fluxo da natureza e reduzido ao seu ciclo vital. Nesse sentido, podemos afirmar que o pensar é o grande responsável pela concepção do presente, do passado e do futuro. Como Hannah Arendt afirma: “só pelo pensamento, porque existem os homens que pensam, se dão as três dimensões do tempo” pois “sem o homem não haveria nenhum tempo” mas apenas a mudança incessante, uma “mudança perene” ou um “fluxo perene da pura mudança”, como a autora se lhe refere, que nos obriga, enquanto seres vivos, a percorrer inexoravelmente o fluxo do nosso ciclo vital.<sup>5</sup> É de acordo com esta imagem de um tempo rectilíneo que concebemos o tempo histórico e o tempo biográfico, isto é, o tempo cronológico de duração do mundo humano e o tempo de duração da nossa vida nele incluída. Todas estas concepções do tempo têm por base um fluxo, agora rectilíneo, que nunca pára e que, por isso, obedece a uma sequência, isto é, a uma continuidade entre passado, presente e futuro. No entanto, como Hannah Arendt afirma, o *continuum* temporal não é “um todo-poderoso”.<sup>6</sup> Isso significa que apesar de a imagem de um tempo rectilíneo contínuo ser aquela que surge de forma mais evidente ao homem, a objectividade do tempo cronológico, da sua continuidade, não determina em absoluto o modo como os homens concebem o tempo rectilíneo. Segundo

---

<sup>5</sup> [“Nur weil es das Denken gibt, den denkenden Menschen, gibt es die drei Dimensionen der Zeit.”; “Ohne den Menschen gäbe es keine Zeit.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, pp. 689, 744 (1968/69); [“(…) everlasting change (…); “(…) everlasting stream of sheer change (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 203, 205.

<sup>6</sup> [“(…) an all-powerful (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 204.

Hannah Arendt, o homem, enquanto eu pensante, pode criar um tempo para si próprio, um tempo que podemos designar como subjectivo, o qual se efectiva num intervalo intemporal dentro do próprio tempo e sem que consista, obviamente, na anulação da continuidade objectiva do tempo cronológico. Este intervalo inteiramente situado no presente perspectiva o passado e o futuro como forças antagónicas, e portanto não contínuas. É neste intervalo que, além disso, nos podemos dar conta de que, tal como a vida do homem, entre o seu nascimento e a sua morte, interrompe o movimento do tempo cíclico da natureza, o seu começo num tempo que o precede é apenas “*o começo de um começo*”, isto é, que os homens são capazes de concretizar verdadeiras desconexões que irrompem na própria continuidade objectiva do tempo cronológico sem que, contudo, a consigam abolir.<sup>7</sup> Tais desconexões surgem pela capacidade de os homens criarem, através da acção, uma nova série no tempo a partir do presente. Apesar de estas desconexões serem efectivas, por oposição ao intervalo onde temporalmente se situa o eu pensante, elas só podem ser reconhecidas enquanto tais neste intervalo. É no intervalo de tempo do eu pensante que é possível admitir e pensar a desconexão que os homens são capazes de criar no fluxo do tempo histórico pela acção. O fluxo do tempo não termina, obviamente, pela acção, mas a visão habitual sobre a sua continuidade, sobre a própria sequência objectiva com que ele decorre, é naturalmente abalada desde que estejamos dispostos a pensar, isto é, a reparar nesses novos começos através de um olhar retrospectivo sobre o passado. Espreitemos, então, o intervalo onde mora o eu pensante.

O desenho geométrico do tempo surge no final do primeiro volume de *The Life of the Mind* quando Hannah Arendt procura a localização temporal do eu pensante ou, se quisermos, o tempo que o eu pensante descobre ser o seu enquanto pensa. A questão de Hannah Arendt poderá ser enunciada da seguinte forma: quando estamos quando pensamos? E esta é a questão a que um aforismo de Kafka, citado por Hannah Arendt, nos pode ajudar a responder. O aforismo é o seguinte:

---

<sup>7</sup> [“(…) *the beginning of a beginning* (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 11.

*“Ele tem dois adversários: o primeiro empurra-o de trás, desde o início; o segundo veda-lhe o caminho para a frente. Ele luta com os dois. Na realidade, o primeiro apoia-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para a frente; do mesmo modo, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro porque o impele para trás. Mas apenas teoricamente isto se passa assim. Porquanto não estão ali apenas os dois adversários, mas também ele próprio, e quem conhece verdadeiramente as suas intenções? Em todo o caso, o seu sonho é que por uma vez, num momento em que não está a ser vigiado – para tal seria, no entanto, necessária uma noite tão escura como nenhuma outra – ele salte da frente de combate e, devido à sua experiência de combatente, seja elevado a árbitro do combate entre os dois adversários, que lutam um contra o outro.”<sup>8</sup>*

Segundo Hannah Arendt encontramos neste aforismo três forças que operam numa linha recta: a do passado, a do futuro e a do próprio “ele”. E o que há a dizer acerca delas? O passado surge inesperadamente, por um lado, como uma força, empurrando o “ele” por detrás para a frente, para o futuro. O futuro, por sua vez, é aquela força que empurra o “ele” para o passado. Através da imagem do passado e do futuro como forças antagónicas somos confrontados com uma quebra no fluxo unidireccional do tempo. Nesse intermédio surge a força mais determinante, por ser a própria razão de ser da quebra, que o “ele” representa. O “ele” é o homem que, enquanto eu pensante, irrompe no presente e se apercebe de que passado e futuro estão a ele

---

<sup>8</sup> *[“Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kämpf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.”] in Franz KAFKA, Beschreibung Eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß, p. 222; cf. Hannah ARENDT, LM-T, p. 202.*

dirigidos de forma que, “*se quiser absolutamente defender o seu terreno*”, isto é, o presente, “*tem de dar luta a ambas as forças*”.<sup>9</sup>

Hannah Arendt afirma que este aforismo se refere à “*sensação de tempo do eu pensante*” quando reflecte sobre a sua própria actividade.<sup>10</sup> Mas para compreendermos esta “sensação” temos de reconhecer que todos os homens são, por assim dizer, “vítimas” destas forças antagónicas do passado e do futuro. Segundo a autora, se na nossa vida quotidiana vivemos o tempo como se ele fosse contínuo, isto é, como se passado, presente e futuro se sucedessem com regularidade, isso deve-se apenas ao facto de as nossas ocupações diárias estarem sempre determinadas pelo espaço, de tal forma que pressupomos que o ontem está atrás de nós e o amanhã está à nossa frente ou adiante. Nesse sentido, o hoje ou o agora mais não são do que o instante em que o passado continua e o futuro mais não será do que o prolongamento contínuo dessa mesma continuidade que nos precedeu até ao momento em que nos encontramos. No entanto, se afirmamos que todos os homens são “vítimas” da dupla pressão do passado e do futuro, é porque ao longo da nossa vida quotidiana, sem que necessariamente desponhamos da continuidade com que ela parece decorrer, estas forças aparecem empurrando-nos para o seu contrário: o medo do futuro conduz-nos à imobilidade nostálgica do passado e o passado surge, por sua vez, como um “peso morto” que, erguendo-se como força viva, nos leva a avançar para o futuro com esperança. Deste modo, podemos dizer que o tempo humano é vivido na maior parte das vezes como uma continuidade, de forma que o nosso presente é um instante que termina mal começa; ele é, nas palavras da autora, “*o mais fútil e escorregadio dos tempos verbais – quando digo «agora» e aponto para ele, já passou*”.<sup>11</sup> Mas nessa continuidade, e sem que necessariamente o nosso presente seja vivido de modo diferente do que como um mero instante, o passado e o futuro surgem como forças demasiado próximas do ponto em que colidem. O homem, ao

---

<sup>9</sup> [“(…) if he wants to stand his ground at all, must give battle to both forces.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 203.

<sup>10</sup> [“(…) time sensation of the thinking ego.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 202.

<sup>11</sup> [“(…) the most futile and slippery of the tenses – when I say «now» and point to it, it is already gone (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 205.

longo da sua vida, e mesmo que disso não se aperceba, está portanto temporalmente situado entre as forças do passado e do futuro. Mas só o eu pensante pode irromper num presente, para lá dos instantes sucessivos da sua vida quotidiana, e dar luta a ambas as forças separando-as, por assim dizer, do próprio ponto de colisão. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“O homem vive neste intermédio, e aquilo a que ele chama o presente é uma luta de toda uma vida contra o peso morto do passado, empurrando-o para a frente com esperança, e o medo de um futuro (cuja única certeza é a morte), empurrando-o para trás para «a quietude do passado» com a nostalgia e a recordação da única realidade de que pode estar certo.”*<sup>12</sup>

Ora, a nossa interpretação relativamente a esta enigmática passagem é que todo o homem vive neste intermédio entre as forças do passado e do futuro mas só o eu pensante pode chamar presente ao tempo em que se situa e só ele pode travar a “luta de toda uma vida”, a luta de um pensamento interminável, contra tais forças. Isso significa que o homem, apesar de viver sempre no intermédio, nem sempre toma consciência disso. Enquanto está preso à sua quotidianidade, o homem é apenas uma “vítima” destas forças do passado e do futuro sem compreender que é um “joguete” neste intermédio. Mas este intermédio é, por assim dizer, a nossa condição existencial. O homem não seria homem se não pudesse viver neste intermédio, isto é, se não pudesse recordar o passado ou projectar-se no futuro, ainda que tal recordação e tal projecção não representem mais do que um passado próximo que nos leva a avançar e um futuro próximo que, por isso, nos causa medo e nos faz recuar. O homem é, por princípio, um ser que ao longo da sua vida recorda com nostalgia devido ao medo do futuro, e se projecta no futuro ao recordar o

---

<sup>12</sup> [“Man lives in this in-between, and what he calls the present is a life-long fight against the dead weight of the past, driving him forward with hope, and the fear of a future (whose only certainty is death), driving him backward toward «the quiet of the past» with nostalgia for and remembrance of the only reality he can be sure of.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 205.



“peso morto” do passado. Por isso Hannah Arendt afirma que *“este terreno de batalha para Kafka é a metáfora para a pátria do homem na terra”*.<sup>13</sup>

Mas só o eu pensante, por suspender a continuidade do tempo irrompendo num presente específico e abstraindo-se da sua espacialidade concreta, se pode aperceber deste intermédio. É o homem enquanto eu pensante, *“um «ele», como Kafka tão acertadamente lhe chama, e não um «alguém»”*, que abre um intervalo entre o passado e o futuro no qual, reflectindo sobre a sua actividade, se presentifica a própria luta entre as instâncias temporais do passado e do futuro.<sup>14</sup> Em tal situação, o já-não e o ainda-não surgem-lhe como puramente formais, esvaziados de conteúdo, de modo que ele se pode tornar consciente da própria luta entre as duas forças. O eu pensante, porque *“não tem idade e não está em parte alguma”*, isto é, porque não é determinado pelas circunstâncias espaciais que o rodeiam na sua quotidianidade, *“pode tornar-se consciente de um já-não que o impele para diante e um ainda-não que o empurra para trás”*.<sup>15</sup> É neste intervalo e reflectindo sobre a sua actividade que o eu pensante se apercebe que a vida humana é passada num *“implacável movimento”* que raramente permite ao homem *“estar presente”* pois, na sua quotidianidade, ele vive o presente como um instante passageiro sem compreender que, por ser um homem, toda a sua vida é passada entre as forças que se digladiam entre si e contra ele próprio, a cada momento situado no seu intermédio.<sup>16</sup> Ora, a razão de ser da sua luta contra ambas as forças é o desejo de parar este movimento a que a sua vida está presa, isto é, de fixar um presente, de criar um intervalo na continuidade da vida quotidiana que, como só o “ele” pode perceber, é, na sua essência, um verdadeiro campo de batalha. Mas, segundo Hannah Arendt, o “ele” de Kafka

---

<sup>13</sup> [*“This battleground for Kafka is the metaphor for man’s home on earth.”*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 205.

<sup>14</sup> [*“(…) a «He,» as Kafka so rightly calls him, and not a «somebody» (…).*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 210.

<sup>15</sup> [*“(…) is ageless and nowhere (…); “(…) can become aware of a no-longer that pushes him forward and a not-yet that drives him back.”*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 206.

<sup>16</sup> [*“(…) relentless motion (…)* being present.”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 206.

“quase não tem espaço para se manter”, para criar o seu intervalo, para fixar o seu presente.<sup>17</sup>

Teremos de reconhecer que viver numa frente de combate nunca foi propriamente considerado o contexto ideal para desenvolver a actividade do pensamento. O eu pensante, reconhecendo que está entre duas forças, uma que o impele para a frente, e outra que o empurra para trás, toma consciência da intranquilidade a que está sujeito enquanto permanece no campo de batalha, no “jogo da vida”.<sup>18</sup> É por isso que Hannah Arendt afirma que “o tempo é o maior inimigo do eu pensante”.<sup>19</sup> Sabemos como o seu estado exige tranquilidade e, nesse sentido, parecer-lhe-ia necessário que pudesse, não recuar porque está entre dois antagonistas, mas sair do campo de batalha para pensar.

E não é isso que “ele” quer verdadeiramente? Kafka diz que não sabemos quais são as suas verdadeiras intenções mas sabemos que tem um sonho: o de sair da linha de combate, assistir ao confronto das duas forças antagónicas e assumir-se como árbitro absoluto desta luta, aspiração que se vê justificada pela própria experiência de combatente do “ele”. Por outras palavras, “ele” quer sair do mundo e do tempo humanos. Este sonho é, segundo Hannah Arendt, tão antigo como Parménides e corresponde a um desejo metafísico que percorre a história da filosofia até Hegel – uma esfera sem tempo e sem espaço, fora do mundo, como a região mais adequada ao pensamento. Numa palavra, este sonho é o da eternidade, o desejo de ultrapassar o mundo das aparências e de contemplar o Ser, permanente, “*incríado e indestrutível*”, assegurando, assim, uma “*morada junto de coisas que são para sempre*” e desde sempre.<sup>20</sup> Mas o sonho de Hannah Arendt é

---

<sup>17</sup> [“(…) has barely enough room to stand (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 11.

<sup>18</sup> [“(…) game of life (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 207.

<sup>19</sup> [“(…) time is the thinking ego’s greatest enemy (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 206.

<sup>20</sup> [“(…) abode with things that are forever (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 136. Segundo Hannah Arendt, é Parménides o primeiro filósofo a tornar claro o desejo metafísico da eternidade, através da afirmação da existência de um Ser que não só não tem um fim (é indestrutível), mas que não tem também um princípio (é incríado).

bem distinto deste: o eu pensante tem de conquistar a sua tranquilidade no interior do mundo e do próprio tempo.

O eu pensante é um ser alheado do mundo das aparências. Sabemos como esse alheamento é necessário à sua actividade, na medida em que nela se exige tranquilidade. No entanto, segundo Hannah Arendt, se averiguarmos as razões pelas quais pensamos, verificamos que este alheamento não pode ser concebido como um fim em si mesmo. Percorrendo várias respostas à questão “*o que nos faz pensar?*”, Hannah Arendt conclui que formular esta questão a filósofos é uma violência e isto porque ela obriga-os a vencer a sua maior resistência – aparecer ou manifestar-se.<sup>21</sup> Mas é na antiguidade, mais especificamente em Sócrates, que Hannah Arendt encontra afinidades com a sua própria resposta. Isto porque Sócrates concebeu a filosofia como uma actividade e seja nas imagens que atribuiu a si próprio – a parteira estéril que sabe dizer se o pensamento que tem diante de si é ou não fecund(ad)o, ou o moscardo que acorda os outros para pensar e viver a única vida que merece ser vivida – seja ainda naquela que, segundo Platão, lhe atribuíram – a raia eléctrica que paralisa porque, como esclarece Sócrates, ela própria se encontra paralisada – encontramos a verdadeira resposta à questão “o que nos faz pensar?”: dar sentido ao mundo das aparências. Contrariando que possa haver, de facto, um afastamento absoluto do pensar relativamente ao mundo das aparências, ideia recorrente ao longo da história da filosofia, a qual permitiu conceber a filosofia como uma espécie de morte ou, pelo menos, a manifestação do seu desejo, Hannah Arendt afirma: “*pensar e estar completamente vivo são o mesmo*”.<sup>22</sup> Mas é certo que o alheamento é

---

Citando o início do fragmento 8 do *Poema* de Parménides: “*De um só caminho nos resta falar: do que é; e neste caminho há indícios de sobra de que o que é, é incriado e indestrutível, porque é completo, inabalável e sem fim*”. Cf. G. S. KIRK; J. E. RAVEN, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 279.

<sup>21</sup> [“*What makes us think?*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 127 e sgs.

<sup>22</sup> [“*To think and to be fully alive are the same (...).*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 178. Hannah Arendt sintetiza num parágrafo essa “*curiosa noção [que] persistiu de uma afinidade entre a morte e a filosofia*” [“(…) *curious notion has persisted of an affinity between death and philosophy.*”], ilustrando-a através de autores tão distantes no tempo como Zenão, Platão, Schopenhauer e Heidegger. Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 79-80. De acordo com a ideia segundo a qual o pensar está intimamente relacionado com a vida, Hannah Arendt chega a afirmar que “*A única metáfora*

necessário ao filósofo, seja pela própria generalização conceptual que a actividade do pensar exige, seja ainda pela interrupção que esta actividade provoca em relação às outras actividades, e vice-versa (a expressão de Valéry, *“por vezes penso e por vezes sou”* e a história de Xenofonte segundo a qual Sócrates teria permanecido 24 horas em absoluta imobilidade são disso o melhor exemplo).<sup>23</sup> É este alheamento que conduz Hannah Arendt a afirmar, em resposta à questão *“onde estamos quando pensamos?”*, que não é possível localizar espacialmente esta actividade.<sup>24</sup> Enquanto actividade, o pensar escapa a uma espacialidade concreta. O eu pensante está por toda a parte, lidando com conceitos, abstracções e invisíveis, num nomadismo solitário, porque ele, não estando desacompanhado, está na sua própria companhia mas, nesta espécie de solidão, movendo-se constantemente consigo mesmo, não está em lugar algum. Hannah Arendt afirma com toda a clareza que *“este «por toda a parte» que confere ao pensamento o seu peso específico é espacialmente falando um « nenhures »”*.<sup>25</sup>

Profundamente crítica em relação à teoria dos dois mundos, inaugurada por Parménides e herdada e desenvolvida por Platão, Hannah Arendt não concebe o alheamento do eu pensante como um sinal de que existe um mundo diferente daquele em que vivemos, isto é, o mundo das aparências, mas apenas de que podemos interromper as nossas actividades neste mundo para pensar. O nenhures como espaço do eu pensante justifica-se, portanto, pelo facto de não ser possível conceber um mundo do pensamento, distinto do mundo das aparências. É neste sentido que Hannah Arendt afirma que *“estas singularidades da actividade do pensar brotam do facto do alheamento,*

---

*possível que podemos conceber para a vida do espírito é a sensação de estar vivo”*. [*“The only possible metaphor one may conceive of for the life of the mind is the sensation of being alive.”*] Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 123.

<sup>23</sup> [*“«Tantôt je pense et tantôt je suis».”*] cit. in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 197 e sgs.

<sup>24</sup> [*“Where are we when we think?”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 195 e sgs.

<sup>25</sup> [*“(…) this «everywhere» that bestows on thought its specific weight is spatially speaking a «nowhere.»”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 199. Circunscrevendo este “nomadismo” do pensamento à filosofia, Novalis oferece-nos a bela imagem do que ela pode querer significar em termos espaciais: *“A Filosofia é no fundo saudade – instinto de estar por toda a parte em casa.”* [*“Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb überall zu Hause zu sein.”*] in NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, pp. 112-113.

*inerente a todas as actividades mentais; o pensar lida sempre com ausências e isola-se do que está presente e à mão. Isto, é claro, não prova a existência de um mundo diferente daquele de que fazemos parte na vida individual, mas quer dizer que a realidade e a existência, que só podemos conceber em termos de tempo e de espaço, podem ser temporariamente suspensas, perder o seu peso (...).*<sup>26</sup>

Neste sentido, a constatação de que o eu pensante não está em lugar algum não significa que ele não está no mundo. Significa, em vez disso, que o eu pensante, estando no mundo, suspende a sua espacialidade concreta no sentido de, por assim dizer, proceder a uma “troca” momentânea dos objectos pelos conceitos. No entanto, esses conceitos, sendo abstractos, devem ser obviamente formulados e pensados a partir dos acontecimentos concretos do mundo. Hannah Arendt não concebe o pensar como pura contemplação.<sup>27</sup> Para além de um alheamento contemplativo cultivado pelo filósofo relativamente ao mundo das aparências, o pensar é ainda e sobretudo uma actividade cuja urgência deriva *“dos incidentes da experiência vivida e deve permanecer*

---

<sup>26</sup> [*“(…) these oddities of the thinking activity arise from the fact of withdrawal, inherent in all mental activities; thinking always deals with absences and removes itself from what is present and close at hand. This, of course, does not prove the existence of a world other than the one we are part of in individual life, but it means that reality and existence, which we can only conceive in terms of time and space, can be temporarily suspended, lose their weight (...).*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 199.

<sup>27</sup> O exemplo mais revelador de Hannah Arendt não conceber o pensar como pura contemplação encontra-se na sua intenção de chamar *“Vita Activa”* à obra *The Human Condition* (e que, aliás, é o título da tradução alemã), mas não ter sequer colocado a hipótese de denominar *The Life of the Mind* como *“Vita Contemplativa”*. Isto explica-se pelo facto de Hannah Arendt não conceber o pensar como pura contemplação mas sim, a par do querer e do julgar, como uma *actividade* da vida do espírito. A concepção de um pensar enquanto actividade, para além de nos ser constantemente recordada por Hannah Arendt, encontra-se de forma exemplar, segundo a autora, numa frase que Cícero atribui a Catão e que se encontra citada nas palavras finais de *The Human Condition*, bem como na introdução de *The Life of the Mind*: *“«nunca um homem está mais activo do que quando não faz nada, nunca está menos sozinho do que quando está com ele mesmo».”* [*“(…) «never is a man more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself» (Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset).*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 7-8; *HC*, p. 325. Nesta frase podemos não só descobrir a dimensão activa do pensamento, como ainda a ideia de uma solidão que se constitui como grande aliada do eu pensante e que se distingue do absoluto desacompanhamento.

*vinculada a eles como os únicos marcos por onde se pode orientar*".<sup>28</sup> Assim, o pensar é não só uma actividade que permite dar sentido à realidade, como ainda, para esse efeito, emerge dos acontecimentos que têm lugar no mundo.

Propusemos que o sonho metafísico da eternidade corresponde ao desejo de sair do mundo para uma "região" marcada por uma completa ausência de tempo, por uma *atemporalidade* que permitiria a contemplação indizível. Propomos agora que, de modo distinto, compreendamos que a intemporalidade do eu pensante nos remete para um pensar que não pode senão enquadrar-se no tempo humano. A compreensão da natureza deste pensar depende de uma análise dirigida à sua linha naquilo que ela tem de mais específico: a direcção diagonal. Isto porque a diagonalidade desta linha sugere-nos um pensar infinito que, no presente, consegue alcançar momentaneamente a tranquilidade num intervalo de perfeita equidistância entre o passado e o futuro.

No que diz respeito à possibilidade de o "ele", enquanto pensa, não sair do tempo humano, Hannah Arendt adapta o aforismo de Kafka e contraria a imagem de um tempo que, apesar de não ser unidireccional, é unidimensional, no qual o "ele" teria esse sonho de sair da linha de combate, tarefa impossível ou, pelo menos, que só seria possível na mais escura das noites. Será preciso, segundo a autora, conceber as forças do passado e do futuro como formando um ângulo recto – o passado horizontal e o futuro vertical – e uma terceira linha que, em jeito de uma diagonalidade sem fim, está enraizada no vértice deste ângulo.

Relativamente à infinitude para que esta linha aponta, ela surge por contraponto à própria infinitude da origem das linhas do passado e do futuro. Sendo infinitos na sua origem, porque não conseguimos determinar o seu começo, o passado e o futuro conhecem o seu fim no ponto em que colidem. Pelo contrário, a força diagonal teria um início determinado nesse ponto de

---

<sup>28</sup> [*(...) of incidents of living experience and must remain bound to them as the only guideposts by which to take its bearings.*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 14.

colisão mas remeteria para um fim infinitamente possível e, na verdade, nunca definitivo, qual teia de Penélope que Hannah Arendt tão legitimamente associa ao trabalho do pensar.

*“Esta força diagonal, cuja origem é conhecida, cuja direcção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que exerce a sua força em direcção a um fim indeterminado como se pudesse alcançar o infinito, parece-me uma metáfora perfeita para a actividade do pensamento.”*<sup>29</sup>

Mas não é apenas por essa infinitude que Hannah Arendt concebe que o eu pensante viaja nessa linha diagonal. É que esta linha, estando ainda delimitada pelo passado e pelo futuro, permite-lhe um caminhar distanciado das forças que se digladiam e conquistar a tranquilidade da condição a que aspira: a de juiz ou árbitro da luta a que agora assiste. Esta condição depende da alameda diagonal que permite que nenhuma dimensão do tempo afecte o eu pensante ao ponto de questionar a tranquilidade de que necessita para pensar. A diagonalidade desta linha sem fim sugere-nos, portanto, a imagem de um pensar infinito e tranquilo, distanciado não do presente mas das forças que o passado e o futuro dirigem contra o “ele”, isto é, de um passado próximo que o impele para a frente e de um futuro que, por igualmente se aproximar do ponto de colisão, se afigura como medo e, por isso, o faz recuar. É na linha diagonal que o pensar, ainda situado no tempo, conquista a tranquilidade que a sua actividade exige, ou, nas palavras de Hannah Arendt, “a tranquilidade no

---

<sup>29</sup> [*“This diagonal force, whose origin is known, whose direction is determined by past and future, but which exerts its force toward an undetermined end as though it could reach out into infinity, seems to me a perfect metaphor for the activity of thought.”*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 209; BPF, p. 12. A propósito desta analogia entre Penélope e a actividade do pensar, diz-nos Hannah Arendt: *“Disto segue-se que a tarefa de pensar é como a teia de Penélope; desfaz todas as manhãs o que terminou na noite anterior. Porque a necessidade de pensar nunca pode ser aquietada pelas clarividências alegadamente definitivas dos «homens sábios»; só pode ser satisfeita através do pensar, e os pensamentos que tive ontem satisfarão esta necessidade hoje apenas na medida em que eu quero e sou capaz de os pensar de novo.”* [*“From which it follows that the business of thinking is like Penelope’s web; it undoes every morning what it has finished the night before. For the need to think can never be stilled by allegedly definite insights of «wise men»; it can be satisfied only through thinking, and the thoughts I had yesterday will satisfy this need today only to the extent that I want and am able to think them anew.”*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 88.

*centro de uma tempestade que, embora totalmente diferente da tempestade, ainda pertence a ela*".<sup>30</sup>

Assim, o facto de o eu pensante ainda pertencer à tempestade que, neste caso, é a metáfora para o incansável movimento a que o ser humano está sujeito enquanto vive, sugere-nos que ele não deixa de se situar no presente, entre o passado e o futuro. A diferença entre o instante, que podemos designar como presente instantâneo, e a linha diagonal não está, pois, no facto de alguém, em algum momento, poder situar-se noutro contexto temporal que não aquele entre o passado e o futuro, isto é, no presente. Qualquer homem situado no mundo se encontra no presente, mesmo que o vivencie como um mero instante (e nesse caso nem se aperceba do seu presente) ou criando aí um presente intemporal, um intervalo, *"no próprio coração do tempo"*.<sup>31</sup> Na sua distância adequada relativamente às forças do passado e do futuro, o eu pensante apenas se abstrai por momentos da continuidade em que se arrasta na sua vida quotidiana e em que é uma simples "vítima" entre as forças que se digladiam. Mas, obviamente, ele não deixa de se situar no presente e não deixa de ser a partir desta dimensão do tempo que o pensar se efectiva como atenção e dádiva de sentido ao mundo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*"Porque esta diagonal, embora aponte para um infinito, está limitada, encerrada, por assim dizer, pelas forças do passado e do futuro, e portanto protegida contra o vazio; ela mantém-se ligada a e tem raízes no presente – um presente inteiramente humano embora só seja completamente actualizado no processo do pensar e não dure mais do que dura este processo."*<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> ["(...) the quiet in the centre of a storm which, though totally unlike the storm, still belongs to it."] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 209.

<sup>31</sup> ["(...) in the very heart of time (...)."] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 210.

<sup>32</sup> ["For this diagonal, though pointing to some infinity, is limited, enclosed, as it were, by the forces of past and future, and thus protected against the void; it remains bound to and is rooted in the present – an entirely human present though it is fully actualized only in the thinking process and lasts no longer than this process lasts."] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 209.



Nesta linha equidistante entre o passado e o futuro, estes encontram-se suficientemente afastados do “ele” para que “ele” seja capaz de se assumir como “*um lutador que defende a sua própria presença*” e, assim, possa combater no seu intervalo com o passado, apoiado pelo futuro, e com o futuro, apoiado pelo passado.<sup>33</sup> Procurando diminuir o tom metafórico desta luta, podemos dizer que o eu pensante, ao irromper num presente distinto dos instantes sucessivos da sua vida quotidiana, reúne o ainda-não e o já-não na sua própria presença e alarga a sua visão relativamente ao passado e ao futuro, vislumbrando um passado e um futuro longínquos que procura recordar e antecipar. E é então que, dando luta a ambas as forças, descobre que é com base na recordação desse passado longínquo que pode combater com o medo do futuro, procurando antecipá-lo, e de que é a própria tentativa de antecipação que o ajuda a combater com um passado imediatamente anterior que o empurra para a frente, na medida em que tal tentativa o conduz, antes, a recordar um passado longínquo. Teremos de admitir, no entanto, que o eu pensante desenvolve uma relação privilegiada com o passado na medida em que toda a tentativa de antecipação depende da recordação. A própria Hannah Arendt afirma que “*a faculdade de antecipar o futuro no pensamento deriva da faculdade de recordar o passado*”.<sup>34</sup> Mas este passado não assume, para o eu pensante, o tom de uma imobilidade nostálgica de um já-não próximo, nem tampouco o futuro se afigura como um ainda-não que, na sua máxima abertura, lhe causa medo. No presente intemporal, a recordação e a antecipação são possíveis sem que consistam numa nostalgia pelo passado que representa a segurança, e numa projecção para a esperança do futuro que representa o medo. Como podemos negar que, na sua equidistância relativamente ao passado e ao futuro, a actividade do pensar permite uma visão mais ampla do passado e do futuro? É a partir desta visão alargada de um passado e de um futuro suficiente afastados do ponto de colisão que o eu pensante pode “*confiar em descobrir o seu sentido, para assumir a posição de (...) árbitro e juiz em*

---

<sup>33</sup> [“(…) a fighter who defends his own presence (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 207.

<sup>34</sup> [“The faculty of anticipating the future in thought derives from the faculty of remembering the past (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 86.

*relação aos múltiplos e intermináveis assuntos da existência humana no mundo, nunca chegando a uma solução final para os seus enigmas mas estando preparado com respostas sempre novas para a questão do que tudo isso significa*”.<sup>35</sup> Em relação à possibilidade de criar esta equidistância, é necessário não esquecer, diz-nos Hannah Arendt, que “ele” é também uma força podendo, portanto, desviar as outras duas, fazendo-as colidir de viés por forma a “ele” não precisar já de sair do tempo humano e conseguir conquistar, num intervalo, num presente intemporal, a tranquilidade necessária para pensar. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A vantagem desta imagem é que a região do pensamento já não teria de estar situada para lá e acima do mundo e do tempo humanos; o lutador já não teria de saltar para fora da linha de batalha com o fim de encontrar a tranquilidade e o sossego necessários para o pensar. «Ele» reconheceria que a «sua» luta não tinha sido em vão, dado que o próprio campo de batalha providencia a região onde «ele» pode descansar quando «ele» está exausto.*”<sup>36</sup>

Mas deveremos admitir que nos parecem existir outras vantagens neste desenho geométrico, isto é, que a “vantagem” deste desenho não é apenas que ele nos permite a concepção de um pensar tranquilo no interior do próprio tempo. Para o dizer de forma mais concreta, parece-nos não ser apenas em nome do pensar que o passado se mantém em horizontalidade e o futuro é concebido como vertical, sugerindo assim a sua incerteza, a sua imprevisibilidade. A nossa proposta é que neste desenho geométrico do tempo é possível descobrir novos sentidos temporais para a dimensão mais autêntica

---

<sup>35</sup> [“(...) be relied on to find out their meaning, to assume the position (...) of arbiter and judge over the manifold, never-ending affairs of human existence in the world, never arriving at a final solution to their riddles but ready with ever-new answers to the question of what it may be all about.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 209-210.

<sup>36</sup> [“The advantage of this image is that the region of thought would no longer have to be situated beyond and above the world and human time; the fighter would no longer have to jump out of the fighting line in order to find the quiet and the stillness necessary for thinking. «He» would recognize that «his» fighting has not been in vain, since the battleground itself supplies the region where «he» can rest when «he» is exhausted.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 208.

da *vita activa* – a acção, acontecendo no vértice do ângulo recto, entre um futuro vertical e um passado horizontal que dali se aproximam. Contra esta interpretação parecem estar as seguintes afirmações de Hannah Arendt, escritas em 1970 no seu *Denktagebuch*:

*“A construção do tempo em Kafka, o passado que me empurra para a frente e o futuro que me chega, só tem validade para a experiência pensante, que exclui precisamente a acção. A acção intervém no futuro e mantém-no em aberto.”*<sup>37</sup>

Teremos de admitir que estas afirmações parecem contrariar em absoluto a nossa interpretação segundo a qual a acção acontece no vértice do ângulo recto, entre o passado horizontal e o futuro vertical. Mas atentemos nas próprias afirmações e admitamos que, por se encontrarem no seu *Denktagebuch*, são apontamentos que a autora não se preocupou em enquadrar devidamente. Relativamente à primeira afirmação, podemos dizer que a “construção do tempo em Kafka” não é, conforme propusemos, a do homem que, a cada momento situado no intermédio entre as forças, é “vítima” de ambas – de um passado próximo ou imediatamente anterior que se ergue como força viva empurrando-nos para a esperança do futuro e de um futuro que se aproxima e que, por representar o medo, reenvia o homem para a imobilidade nostálgica do passado. A construção do tempo que está presente no aforismo de Kafka é a do eu pensante que, no seu intervalo, alarga a sua visão sobre o passado e o futuro de modo que, se tais forças o empurram antagonicamente, ele próprio luta contra ambas apoiado pela força contrária: o passado longínquo apoia-o contra o medo do futuro, permitindo-lhe antecipá-lo, e o futuro longínquo apoia-o contra o passado imediatamente anterior na medida em que o leva a visitar um passado longínquo. A própria adaptação arendtiana do aforismo de Kafka, sugerindo que o eu pensante caminha numa linha diagonal em perfeita equidistância relativamente ao passado e ao futuro,

---

<sup>37</sup> [“Die Kafkasche Zeitkonstruktion – die Vergangenheit, die mich nach vorn stösst, die Zukunft, die auf mich zukommt – gilt nur für die denkende Erfahrung, die das Handeln gerade ausgeschlossen hat. Das Handeln greift in die Zukunft und hält sie offen.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 766.

deve-se, segundo cremos, a este alargamento de visão que não é permitido ao homem plenamente situado no intermédio da colisão entre o passado e o futuro. Ora, não é nesta construção do tempo, na própria diagonal sugerida por Hannah Arendt, que a acção efectivamente acontece. A nossa proposta não é que a acção se efectiva no intervalo entre o passado e o futuro que a linha diagonal concretiza plenamente, mas sim no vértice do ângulo recto, num presente do intermédio onde a batalha entre o passado e o futuro se intensifica. No que diz respeito à segunda afirmação, não há dúvida de que, no período em que decorre a acção, a intensidade de um futuro em aberto se revela aos homens, causando-lhes medo, como em nenhum outro momento. Mas do ponto de vista do eu pensante, será que o futuro deixa de estar em aberto? É certo que o futuro nos “chega” em pensamento, de modo que não é propriamente diante do medo que o futuro representa que o eu pensante está, mas sim diante de um futuro longínquo que procura antecipar. Mas dada a natureza da própria infinitude da actividade, comparada pela autora com o trabalho de Penélope, com que certezas se dá esta aproximação? A nossa interpretação relativamente a estas afirmações é, então, que a acção, acontecendo no vértice do ângulo recto, se efectiva plenamente no centro do próprio campo de batalha: entre um passado imediatamente anterior cuja ordem dos acontecimentos se pretende alterar no presente e que, por isso, nos empurra para a esperança do futuro, e um futuro que se aproxima de nós na sua densa verticalidade, na sua máxima abertura, causando-nos medo e levando-nos a recuar à imobilidade nostálgica do passado imediatamente anterior.

Admitindo que neste desenho poderá estar representado o tempo do agir e o tempo do pensar, talvez possamos avançar um pouco mais. A nossa convicção é que este desenho geométrico traduz a desejável intermitência entre a acção e o pensamento. Não será que é olhando retrospectivamente os presentes intensos inteiramente situados no vértice do ângulo recto, entre um passado que se revela como um já-não cuja ordem dos acontecimentos os homens quiseram ultrapassar e um futuro que se lhes afigurou como um ainda-não em aberto representando o medo, que estas dimensões do tempo melhor se revelam como forças que o eu pensante afasta para compreender o seu

sentido? Se assim não fosse, por que razão Hannah Arendt afirmaria que “a luta de Kafka começa quando o curso da acção está terminado”?<sup>38</sup> Mais ainda: não será que é diante de um futuro na sua máxima abertura que o homem sente, de forma mais irrecusável, o apelo ao pensamento? Referindo-se muito concretamente ao apelo ao pensamento contido no verso do poeta René Char, escrito no último ano da Resistência francesa, entre 1943 e 1944, segundo o qual “a nossa herança não foi precedida por nenhum testamento”, Hannah Arendt parece responder-nos de forma afirmativa a esta questão:

*“Seria de alguma relevância fazer notar que o apelo ao pensar surgiu no estranho período intermédio que por vezes se insere no tempo histórico, quando não só os historiadores contemporâneos mas também os actores e as testemunhas, os próprios vivos, se dão conta de um intervalo no tempo que é inteiramente determinado por coisas que já não são e por coisas que ainda não são”.<sup>39</sup>*

Este estranho período intermédio é o período em que decorre a acção, um presente mais ou menos durável que propomos designar como intenso na medida em que é inteiramente situado no centro intensificado da batalha entre o passado e o futuro, um passado imediatamente anterior que já não é, e um futuro que ainda não é porque se mantém em aberto. Em *On Revolution*, Hannah Arendt nomeia este presente entre o passado imediatamente anterior e o futuro em aberto como “hiato” (*hiatus*). Este hiato, ou intervalo (*interval*) como Hannah Arendt também o designa na passagem supracitada, é o período da acção no qual os homens pretendem alterar efectivamente, no presente, a ordem dos acontecimentos do passado e ainda não conhecem as consequências da própria acção. Designaremos doravante este período como

---

<sup>38</sup> [“Kafka’s fight begins when the course of action has run its course (...).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 7-8.

<sup>39</sup> [“Notre héritage n’est précédé d’aucun testament - «our inheritance was left to us by no testament» (...).”] cit. in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 3; [“(...) it would be of some relevance to notice that the appeal to thought arose in the odd in-between period which sometimes inserts itself into historical time when not only the later historians but the actors and witnesses, the living themselves, become aware of an interval in time which is altogether determined by things that are no longer and by things that are not yet.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 9.

“hiato” e não como “intervalo”, reservando este conceito para o intervalo (*gap*) entre o passado e o futuro que é o tempo do pensar. Estes períodos não são obviamente idênticos. O intervalo diz respeito à luta do eu pensante consciente de que o seu presente tranquilo é conquistado entre um passado longínquo e um futuro que, apesar de estar sempre em aberto, ele procura antecipar. O hiato é o período de desconexão, inserido no tempo histórico, em que se desenrola a acção, entre um já-não, que se refere ao passado imediatamente anterior, e um ainda-não que é o futuro e que, na sua abertura, está também imediatamente em frente aos homens. Mas aquilo que podemos depreender das palavras de Hannah Arendt é que diante destes hiatos, destes períodos intermédios que se inserem no tempo histórico, o apelo ao pensamento surge de forma inevitável. Estes estranhos períodos intermédios, também eles temporalmente situados entre o passado e o futuro, são, justamente pela sua estranheza, fonte de perplexidade para todos, apelando ao pensar como nenhum outro presente. Ora, esse apelo mais não é do que aquele que é dirigido ao homem, enquanto agente ou espectador, para que se situe no intervalo entre o passado e o futuro, enfrentando, ainda que apenas teoricamente, a desconexão inaugurada pelo curso daquela acção.

Mas o intervalo criado pelo pensar, traduzindo a tentativa de compreender o curso da acção, não consiste apenas num interesse teórico. Acreditamos que existem sérias razões para desconfiar que o presente intenso da acção só pode verdadeiramente ser vivido para lá dos instantes sucessivos da quotidianidade, se o homem, além de ser um agente, conseguir distanciar, em pensamento, as forças do passado e do futuro – o já-não imediatamente anterior e o ainda-não que se aproxima e que causa o medo. Se assim for, isso significa que a concretização da acção depende de uma perspetivação alargada de um passado longínquo que, sem diminuir a própria abertura com que o futuro sempre se afigura, conduz os próprios agentes a atenuarem o seu medo diante desta dimensão do tempo e a procurarem antecipá-lo com o auxílio de um passado longínquo. A este respeito, não será irrelevante referir que em *On Revolution* Hannah Arendt apresenta os próprios revolucionários modernos como aqueles que, diante do medo de um futuro em aberto, recuaram em direcção ao passado longínquo, não no sentido de o repetirem,

mas de procurarem exemplos para enfrentar o novo começo. Ora, o que pode querer isto dizer a não ser que os próprios agentes, situados num hiato, e portanto, num presente intenso entre o passado e o futuro próximos, sentem este apelo intermitente do pensar que, num intervalo entre o passado e o futuro, procura a sua necessária tranquilidade? Além disso, é o eu pensante que pode compreender a importância que as linhas do passado e do futuro representam para a própria acção – o futuro vertical contribuindo para a sua máxima intensidade, o passado horizontal representando a sua sedimentação, a sua imortalidade potencial, que só um olhar atento pode actualizar. É o pensar que, na sua íntima relação com o passado longínquo, pode actualizar esta imortalidade potencial da acção e, como veremos, concretizar-se no próprio mundo das aparências através de um juízo que se revela fundamental para o futuro do mundo, para a sua renovação. Entendemos, por tudo isto, que só concebendo que o desenho geométrico do tempo traduz a desejável intermitência entre o agir e o pensar podemos compreender verdadeiramente a alameda percorrida pelo eu pensante, bem como a absoluta necessidade de o fazer.

Situado no interior do tempo, o eu pensante assume uma importância que não contradiz o desejo afirmado por Hannah Arendt, na entrevista de 1964 a Günter Gaus, de compreender o mundo e pensar a política “*com olhos limpos de filosofia*”.<sup>40</sup> A filosofia a que a autora se refere é, na verdade, a tendência metafísica para desconsiderar o domínio público em nome da preservação da tranquilidade do filósofo, o que, segundo Hannah Arendt, está na origem da própria tendência da mãe de todas as ciências para conceber a teoria política como uma “*enteada*”.<sup>41</sup> A ordem que a autora estabelece é claramente inversa:

---

<sup>40</sup> [“(…) *with eyes unclouded by philosophy.*”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 2.

<sup>41</sup> É a própria Hannah Arendt que nos oferece esta imagem da teoria política como uma “enteada” da filosofia, quando, numa conferência intitulada “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution” (1954), afirma: “*Todas as ciências, tal como as conhecemos no Ocidente, são filhas da filosofia. Por razões que adiante exploraremos, a ciência da política tem sido sempre uma espécie de enteada, a única para a qual a mãe não olhou com nenhuma alegria particular.*” [“*All sciences, as we know them in the Occident, are children of philosophy. For reasons which we shall explore later, the science of politics has always been a kind of stepchild, the only one upon which the mother did not look with any particular joy.*”] in L.C., *Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures*, Image 3.

a tranquilidade que o eu pensante conquista a partir da sua linha diagonal surge em nome da reflexão acerca do mundo. Ora, para esta reflexão não é propriamente necessária uma especialização: qualquer homem, na medida em que vive, tem necessidade de pensar. Num colóquio realizado em Novembro de 1972, intitulado *“The Work of Hannah Arendt”* e no qual a própria autora participou, Hannah Arendt esclarece-nos a este respeito:

*“A própria razão, a capacidade de pensar que nós temos, tem uma necessidade de se actualizar a si própria. Os filósofos e os metafísicos monopolizaram esta capacidade. Isto resultou em grandes coisas. Isto também conduziu a coisas um tanto desagradáveis – esquecemos que todo o ser humano tem uma necessidade de pensar, não de pensar abstractamente, não de responder às questões últimas de Deus, da imortalidade ou da liberdade, mas sim de pensar enquanto vive. E ele fá-lo constantemente.”*<sup>42</sup>

Através desta passagem somos levados a admitir que percorrer a linha diagonal não é uma prerrogativa filosófica. Qualquer homem, na medida em que vive, pode assumir-se como um eu pensante e criar um intervalo para si próprio entre as forças do passado e do futuro. Caminhando pela linha diagonal, por essa estrada do pensamento, qualquer eu se pode assumir como um eu pensante.

Ora, na medida em que é nessa diagonalidade do eu pensante que nos temos de situar no sentido de sermos capazes de receber a presença de um passado longínquo de forma a poder antecipar, tornar presente o próprio futuro, a pergunta que daqui se segue é: e o que vê o eu pensante a partir da linha diagonal, dessa sua janela privilegiada para o mundo? Será possível termos

---

<sup>42</sup> [“Reason itself, the thinking ability which we have, has a need to actualize itself. The philosophers and the metaphysicians have monopolized this capability. This has led to very great things. It also has led to rather unpleasant things – we have forgotten that every human being has a need to think, not to think abstractly, not to answer the ultimate questions of God, immortality, and freedom, nothing but to think while he is living. And he does it constantly.”] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 303.



hoje um olhar sereno sobre o passado horizontal e o futuro vertical? O propósito fundamental deste estudo é justamente mostrar que esse olhar não é hoje possível. Em lugar de um reconhecimento inabalável da importância da horizontalidade do passado e de um elogio à verticalidade do futuro, circunscrevemo-nos hoje, temporalmente falando, a um presente instantâneo sem densidade. E isso tem consequências em termos da grandiosa capacidade humana para vivenciar intensamente o presente.

Seguindo a afirmação de Hannah Arendt segundo a qual a metáfora é a ponte possível entre o pensamento, o domínio dos invisíveis, e o mundo das aparências, iluminando o que não pode ser visto mas pode ser dito, elegemos três metáforas no sentido de expressar o perigo que correm hoje as linhas do tempo.<sup>43</sup> Através das metáforas da Alienação, do Deserto e do Naufrágio, procurar-nos-emos situar, também nós, nesta estrada que é a do pensamento de forma a tentar compreender as ameaças a que o vértice do ângulo recto – o presente intenso – e as linhas horizontal e vertical do tempo, isto é, o passado e o futuro, respectivamente, estão hoje sujeitos. Que saibamos afastar suficientemente o passado e o futuro de forma a torná-los presentes e, assim, procurar descobrir o seu sentido. Que saibamos, para isso, assumir essa ausência de idade que é a do eu pensante.

---

<sup>43</sup> Hannah Arendt recorre a Homero, “o descobridor desta ferramenta originalmente poética” [“(…) *the discoverer of this originally poetic tool* (...)”], para ilustrar a viagem da metáfora entre os domínios visível e invisível. A metáfora, seja pelo recurso a um visível que se refere a um invisível (como por exemplo os ventos sobre as águas do mar que ilustram o medo e o sofrimento humano), seja pelo uso de dois visíveis comparados que remetem para um invisível (o corpo de Penélope que se derrete em lágrimas, tal como a neve, representando “o longo inverno da ausência de Ulisses” [“(…) *the long winter of Odysseus’ absence* (...)”] e a “dureza desses anos” [“(…) *hardness of those years* (...)”]), é sempre a figura de expressão, por excelência, das constantes viagens do pensamento ao domínio do invisível. Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 106-108.



**CAPÍTULO I**  
**O PRESENTE: ALIENAÇÃO E *VITA ACTIVA***



## A – A ALIENAÇÃO DA TERRA E DO MUNDO

*Tal como é impossível compreender um discurso grego ou latino se não se sabe grego ou latim, assim, para o que não ama, o amor é uma língua bárbara.*<sup>1</sup>

S. Bernardo

### 1. Da Terra ao Universo, do mundo ao nosso interior

A distinção entre mundo e Terra é bem vincada por Hannah Arendt. Para a autora, a Terra, acolhendo a natureza, é o lugar de onde podemos extrair produtos para consumir, garantindo assim a nossa dimensão vital, a nossa sobrevivência. O mundo, por seu turno, é um espaço artificial construído pelo homem. Por isso Hannah Arendt afirma:

*“Este mundo, todavia, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto limite espacial para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica.”*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> in S. BERNARDO, *Sermão LXXIX*, cit. in Maria Filomena MOLDER, *Semear na Neve – Estudos sobre Walter Benjamin*, p. 24.

<sup>2</sup> [“This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 52.

No entanto, a Terra não é apenas o limite espacial de uma natureza que se oferece ao consumo. Ela é ainda o lugar onde é possível construir, através da natureza e das mãos dos homens, o mundo durável que, por assim dizer, se constitui como uma intercepção linear relativamente ao movimento cíclico, até ver eternamente renovado, da própria natureza. Nesse sentido, a Terra não constitui apenas o limite espacial do material disponível para consumir e garantir a sobrevivência, mas ainda o espaço onde *“podemos montar a nossa tenda no universo”*.<sup>3</sup> Essa “tenda” é o mundo e esse mundo permite a vida humana. É por isso que a autora afirma que a Terra é o limite espacial da nossa verdadeira habitação, isto é, de um mundo onde nos podemos sentir em casa.

*“O mundo, a casa feita pelo homem erguida na Terra e construída com o material que a natureza terrena oferece às mãos humanas, não consiste em coisas que são consumidas mas em coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição pela qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa na Terra.”*<sup>4</sup>

Ora, vemos como a construção deste mundo não é, em si mesmo, garantido pela existência da Terra na medida em que é o próprio homem que contribui com o trabalho das suas mãos para o erguer. Mas constatamos também, pela passagem acima citada, que se o mundo é o lugar em que nos podemos sentir em casa, este sentir-se em casa só parece ser possível na Terra, desde que não nos limitemos a consumir o material que aí é colocado à nossa disposição. É por isso que a condição última para que nos sintamos em casa é a própria Terra, oferecendo-nos o material através do qual podemos

---

<sup>3</sup> [*“(…) im Universum unsere Zelte aufschlagen können (…).”*] in Hannah ARENDT, DTB, I, p. 130 (1951).

<sup>4</sup> [*“The world, the man-made home erected on earth and made of the material which earthly nature delivers into human hands, consists not of things that are consumed but of things that are used. If nature and the earth generally constitute the condition of human life, then the world and the things of the world constitute the condition under which this specifically human life can be at home on earth.”*] in Hannah ARENDT, HC, p. 134.

construir o nosso espaço de habitação durável: o próprio mundo. É neste sentido que Hannah Arendt nos aponta quando afirma, muito simplesmente: *“Habitar a terra significa apenas transformá-la em objecto de uso, e deixar de a consumir simplesmente.”*<sup>5</sup>

Quando Hannah Arendt se refere à alienação da Terra não está a reportar-se à dimensão vital que ela representa, enquanto lugar natural que se oferece ao consumo mas, pelo contrário, ao espaço onde podemos habitar, isto é, construir um mundo que, consistindo na transformação da natureza em objectos destinados ao uso, se pode assumir como durável. Daí que possamos dizer que a alienação da Terra, cujo instrumento precursor foi, segundo a autora, o telescópio, representa sobretudo uma alienação do mundo. Dito de outro modo, a alienação científica da Terra consistiu no alheamento relativamente a essa morada original onde é possível construir um mundo, isto é, habitar e assumir uma vida especificamente humana. A alienação da Terra, assim entendida, pode ser compreendida de acordo com dois movimentos essenciais: da Terra ao universo e do mundo ao nosso interior. Olhemo-los em pormenor.

No momento exacto da descoberta do telescópio, esta invenção foi olhada não como uma novidade autêntica, mas como sucessora natural da ideia de um universo infinito, que a teoria heliocêntrica já havia sugerido e que os próprios filósofos já tinham explorado. Segundo Hannah Arendt, as especulações filosóficas de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno surgiram à visão retrospectiva do historiador como descobertas autênticas, dispensando, por si mesmas, qualquer prova empírica e, portanto, também qualquer instrumento que a permitisse. No entanto, tais descobertas nunca se

---

<sup>5</sup> [*“Die Erde bewohnen heisst, erst einmal die Erde in einen Gebrauchsgegenstand zu verwandeln und aufzuhören, sie nur zu konsumieren.”*] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 378 (1953). Podemos encontrar em Heidegger a distinção, também presente em Hannah Arendt, entre Terra e mundo – a primeira possuindo uma dimensão natural e o segundo, uma dimensão artificial – bem como a relação entre ambos, que a autora igualmente indica: é na Terra que podemos construir um mundo e é nesse processo que se funda, justamente, o habitar. Nas palavras de Heidegger: *“O homem histórico funda o seu habitar no mundo sobre a e na terra.”* [*“Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt.”*] in Martin HEIDEGGER, *“Der Ursprung des Kunstwerkes”*, in *Holzwege*, 35, p. 32.

constituem como um “acontecimento”; na esfera das ideias, a novidade, enquanto característica fundamental da acção, não se dá mas apenas “a originalidade e a profundidade, [que são] ambas qualidades pessoais”.<sup>6</sup> Nesse sentido, a invenção do telescópio constituiu a verdadeira revolução no duplo sentido de acção e novidade.

Ao ousar espreitar para além da Terra, o telescópio tornou impossível que hoje arrisquemos desenvolver qualquer conhecimento científico sem nos supormos num ponto arquimediato exterior à Terra. Talvez por considerarmos que já descobrimos tudo enquanto seres situados neste ponto original, o nosso desejo é, desde esta invenção até hoje, conhecermos melhor o que está para além desta nossa casa de origem. A tendência actual é mover o nosso ponto de referência, o nosso ponto arquimediato, para uma distância cada vez maior da Terra. A ciência de hoje acredita que só assim poderemos alcançar um “campo de visão” cada vez maior que nos faça partir da crença de que a Terra gira em torno do Sol para uma outra que descentra o próprio Sol na concepção de um sistema universal imenso e infinitamente possível. Esta ambição não é, por si só, condenável. O problema está na consequência que esta alienação da

---

<sup>6</sup> [“(...) originality and depth, both personal qualities (...)”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 259. A tese de que não há novidade no domínio das ideias mas apenas no das acções fora já formulada por Hannah Arendt em 1954, num artigo intitulado “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)” e originalmente publicado em *Partisan Review*, a propósito do totalitarismo. Neste artigo, Hannah Arendt defende que a originalidade do terror do totalitarismo não reside propriamente na sua ideologia, mas nas acções que foram realizadas em nome dessa mesma ideologia. Nesta medida, foram precisamente as acções que romperam com a tradição das categorias e dos conceitos que nos permitiam pensar e julgar e, depois delas, essa tradição não mais encontra uma referência adequada no mundo actual. Lembrando as suas palavras: “No domínio da pura teoria e dos conceitos isolados, não pode haver nada de novo debaixo do sol; mas tais semelhanças desaparecem por completo assim que esquecemos as formulações teóricas e nos concentramos na sua aplicação prática. A originalidade do totalitarismo é horrível, não porque alguma nova «ideia» tenha surgido no mundo, mas porque as suas próprias acções constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; essas acções fizeram manifestamente explodir as nossas categorias de pensamento político e os nossos critérios de juízo moral.” [“In the realm of pure theory and isolated concepts, there can be nothing new under the sun; but such similarities disappear completely as soon as one neglects theoretical formulations and concentrates on their practical application. The originality of totalitarianism is horrible, not because some new «idea» came into the world, but because its very actions constitute a break with all our traditions; they have clearly exploded our categories of political thought and our standards for moral judgment.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 309.



Terra tem sobre a nossa morada original. Nesse lugar exterior a ela, não só continuamos a olhar de longe o universo como ainda nos desligamos inevitavelmente da própria Terra. É nesse ponto arquimediano por nós imaginado que nos situamos sempre que tratamos a Terra como algo que nos é exterior e independente e, desse lugar já longínquo, expomo-la, cada vez mais, ao risco absoluto e absurdo da destruição. Não só porque já não sentimos que moramos nela, mas também porque dela não nos conseguimos separar em absoluto, a Terra encontra-se tragicamente implicada na própria alienação a que a obrigamos. Como uma casa primordial de que nos queremos libertar, mas que sabemos que nunca nos permitirá concretizar tal aventura, afastamo-nos dela e tendemos a considerá-la como um lugar a que estamos aprisionados. Deste sentimento é sintomático o que Hannah Arendt nos diz no início da obra *The Human Condition*, quando faz referência ao acontecimento do lançamento do satélite artificial *Sputnik*, ocorrido em 1957. O que há a sublinhar neste fenómeno é a reacção que provocou, de forma generalizada, entre os homens. Subitamente descobre-se que o poder do homem aumentou a uma escala nunca imaginada, elevando-se à possibilidade de construir um objecto por mãos humanas que pudesse conviver com os astros por algum tempo. Diante da actualização deste poder, as reacções convergiram para a satisfação pela grandeza do homem, não motivada pelo seu orgulho, mas por, de certo modo, se ter libertado da sua prisão original, isto é, por ter dado um passo significativo na sua libertação da Terra.

*“Mas, muito curiosamente, esta alegria não foi triunfal; não foi orgulho ou assombro perante a enormidade do poder e da superioridade humanas o que encheu os corações dos homens, que agora, ao erguerem os olhos da Terra para os céus, podiam contemplar ali uma das suas obras. A reacção imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro «passo para escapar da prisão dos homens à terra».”<sup>7</sup>*

---

<sup>7</sup> [“But, curiously enough, this joy was not triumphal; it was not pride or awe at the tremendousness of human power and mastery which filled the hearts of men, who now, when they looked up from the earth toward the skies, could behold there a thing of their own making. The immediate reaction, expressed on the spur of the moment, was relief about the first «step toward escape from men’s imprisonment to the earth.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 1. Este modo de olhar o que é terreno como um lugar de prisão não

Se a própria Terra não permite que dela nos separemos em absoluto, aquilo a que a condenamos desde que espreitámos a partir dela para fora dela, consiste na sua alienação. Não nos libertámos da Terra, apenas dela nos alheámos e movemos o nosso interesse para um novo mundo. Ora, é nesse sentido que Hannah Arendt afirma que a era moderna surge com a descoberta do telescópio e com o indício ilusório de que é possível a nós, seres terrestres, deixarmos este ponto de apoio original e partirmos em direcção à descoberta do universo.<sup>8</sup> Nisto consiste o primeiro movimento de alienação: da Terra ao universo.

Aquele que podemos designar como segundo movimento – do mundo ao nosso interior – não é, na verdade, mais do que uma consequência do primeiro e isto porque foi apenas na medida em que o homem se afastou da Terra procurando descobrir o universo, que ele se deparou com a impossibilidade de se libertar em absoluto da sua casa original e, diante das incertezas dessa mesma descoberta, retornou a si mesmo, resguardando-se nesse único refúgio de certeza. Foi a tentativa de descobrir um ponto arquimediano fora da Terra que nos conduziu ao cepticismo relativamente ao conhecimento humano e à convicção de que é impossível apreender a verdade. O homem, ao descobrir que não pode assumir a sua morada no novo ponto fora da Terra, continuando sempre, pelo contrário, a ser uma criatura terrena, isto é, ao aperceber-se das suas limitações diante do alargamento do universo, foi conduzido à única certeza possível, a certeza de si mesmo.

---

é, no entanto, novo. Hannah Arendt lembra que já os cristãos tinham declarado a Terra como “*vale de lágrimas*” [“(…) *vale of tears* (…)”] e, analogamente, a filosofia sempre teve tendência a conceber o corpo, esse nosso aliado terreno, como prisão da alma ou da mente. A novidade deste novo olhar dá-se, no entanto, num outro sentido. É que agora a Terra já não é vista como o lugar que aprisiona a alma através de um corpo; ela é hoje olhada como o espaço de aprisionamento do próprio corpo. Cf. Hannah ARENDT, *HC*, p. 2.

<sup>8</sup> Hannah Arendt denuncia como falsa a ideia de que as descobertas científicas da era moderna surgem a partir de um amor pela harmonia da Terra e do mundo. Pelo contrário, “*esse amor pelo mundo (...) foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna*”. [“(…) *this love of the world (...) was the first to fall victim to the modern age's triumphal world alienation.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 264.

A alienação da era moderna não é, portanto, relativa ao homem em si mesmo, mas em relação ao mundo. Segundo Hannah Arendt, do ponto de vista teórico, o advento da dúvida cartesiana foi a reacção filosófica mais evidente a esta alienação, preconizada pelo telescópio.<sup>9</sup> A filosofia de Descartes, que inaugurou toda a filosofia moderna, surge não como contraponto às certezas dos preconceitos morais ou mesmo enquanto defesa da dúvida como método filosófico mais acertado, mas como reacção à novidade suscitada pela descoberta do telescópio por Galileu. Será legítimo dizer, então, que foi este instrumento, e não a simples traição dos sentidos e consequente salvação racional, que inspirou a filosofia moderna.

É certo que o telescópio abriu as portas ao desvelamento de alguns dos mais profundos segredos do universo. Mas foi também por este instrumento que, ironicamente, diante de um universo enigmático e imensamente secreto, se tornou impossível a confiança no conhecimento, e, em seu lugar, a única filosofia possível foi a da dúvida. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Ao «confirmar» os seus predecessores, Galileu estabeleceu um facto demonstrável onde antes dele havia especulações inspiradas. A imediata reacção filosófica a esta realidade não foi a exultação, mas a dúvida cartesiana pela qual a filosofia moderna – essa «escola de suspeita», como Nietzsche lhe chamou certa vez – foi fundada (...).”*<sup>10</sup>

A dúvida é descoberta num contexto de reacção à aparência, pela consciência de que ela não corresponde necessariamente a uma realidade ou a uma verdade autênticas, numa palavra, ao Ser. De forma irónica, o novo

---

<sup>9</sup> Dado que, segundo Hannah Arendt, o que muda o mundo não são as ideias mas as acções (cf. capítulo I, nota 6), Descartes constrói a filosofia que a descoberta de Galileu lhe proporcionara – uma filosofia da dúvida e da perplexidade a partir das descobertas de um homem que pretendeu distanciar o nosso ponto arquimediano para lá da Terra. Cf. Hannah ARENDT, *HC*, p. 273.

<sup>10</sup> [*“By «confirming» his predecessors, Galileo established a demonstrable fact where before him there were inspired speculations. The immediate philosophic reaction to this reality was not exultation but the Cartesian doubt by which modern philosophy – that «school of suspicion» as Nietzsche once called it – was founded (...).”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 260.

instrumento não vem comprovar a grandeza e o poder do conhecimento, mas apenas demonstrar a sua derrota, a par da dimensão enganadora dos sentidos. A dúvida, tomada desta forma radical, não poupa, portanto, nem a experiência sensível nem o seu desenvolvimento num conhecimento racional; ela é universal, dado que nem a visibilidade corresponde à realidade, ao Ser, nem mesmo o conhecimento fundado na experiência corresponde à verdade, entendida como correlato de uma realidade, pois ela mesma é objecto de dúvida. Segundo Hannah Arendt, a principal denúncia da filosofia moderna foi a de considerar como mito a ideia de que a verdade se revela por si mesma, ainda que toscamente, numa aparência.

*“Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia cristã e à secular. Esta foi a razão pela qual a nova filosofia moderna se voltou com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinhava do ódio – contra a tradição, abolindo rapidamente a restauração e a redescoberta da antiguidade pela entusiasta Renascença.”<sup>11</sup>*

A separação clássica entre o Ser e a aparência tem hoje, segundo a autora, repercussões desastrosas em termos da desconfiança generalizada em relação ao mundo. É que esta separação supõe agora um Ser que não se limita a esconder-se por detrás das aparências fugazes; ele é activo, criando as aparências da sua revelação e, no momento em que as surpreendemos com o auxílio dos engenhosos instrumentos que hoje fabricamos, a dúvida diante da autenticidade do que vemos agrava-se. Hannah Arendt enuncia os grandes pesadelos da dúvida cartesiana e que, de modo geral, são aqueles que percorrem a era moderna: em primeiro lugar, a perda do sentido de realidade, como se tivéssemos sido conduzidos à evidência de que o real não existe e, em segundo lugar, a hipótese de um génio maligno que teria dotado o homem de uma noção de verdade a que ele nunca poderia aceder.

---

<sup>11</sup> [“That truth reveals itself was the common creed of pagan and Hebrew antiquity, of Christian and secular philosophy. This is the reason why the new, modern philosophy turned with such vehemence – in fact with a violence bordering on hatred – against tradition, making short shrift of the enthusiastic Renaissance revival and rediscovery of antiquity.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 276.

Estes pesadelos, que se podem equacionar genericamente como a perda de certeza que caracterizou a era moderna, têm ainda graves repercussões sobre a moralidade. Em termos morais, a veracidade ganhou importância por contraponto à garantia de uma verdade eterna e imutável que tornaria possível ao homem mentir (neste caso, a verdade manter-se-ia segura e a realidade objectiva continuaria a sê-lo, independentemente das mentiras que cada um inventasse). Neste sentido, a veracidade faz parte das “*virtudes cardeais modernas*”, a par do sucesso e da industriiosidade, que correspondem às “*virtudes da ciência moderna*”.<sup>12</sup> Trata-se de uma veracidade que já não consta indubitavelmente da teoria, mas da qual a hipótese depende para ter sucesso. Esta veracidade surge, no contexto da dúvida, no lugar anteriormente ocupado pela verdade e a confiança no homem substitui agora a confiança no real. Neste momento, o homem assumiu a encarnação daquele em quem se pode confiar, a imagem da salvação. E desta confiança no homem à primeira certeza de Descartes o passo não é muito longo. Se se pode duvidar de tudo, pelo menos a dúvida resiste a si própria, mas não já a realidade apresentada aos sentidos e à razão. Segundo Hannah Arendt, “o famoso cogito ergo sum (...) era uma simples generalização de um dubito ergo sum”<sup>13</sup> e, portanto, a

---

<sup>12</sup> [“(...) modern cardinal virtues (...) virtues of modern science.”] in Hannah ARENDT, HC, p. 278.

<sup>13</sup> [“The famous cogito ergo sum (...) was a mere generalization of a dubito ergo sum.”] in Hannah ARENDT, HC, p. 279. Somos legitimados pela própria Hannah Arendt a analisar a figura da dúvida em Descartes a partir do diálogo *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, pois, segundo a autora, neste mesmo texto “a posição central da dúvida está ainda mais em evidência do que nas outras suas obras”. [“(...) the central position of doubting is even more in evidence than in his other works.”] Cf. Hannah ARENDT, HC, p. 279 (n.38). Podemos encontrar a generalização da dúvida ao pensamento neste diálogo cartesiano quando, num primeiro momento, Eudoxe, que fala sempre por Descartes, passa da dúvida à existência: “Não podes negar que tens tais dúvidas; embora seja certo que as tens, tão certo que não podes duvidar de que duvidas. Então é também verdade que tu que estás a duvidar existes; e isto é tão verdadeiro que não mais poderás ter dúvidas a este respeito.” [“Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez et qu’au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous n’en pouvez douter: il est vrai aussi que vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n’en pouvez douter davantage.”] e quando, numas páginas adiante, Eudoxe afirma a propósito de uma interpelação de Epistemon: “penso, logo existo ou, o que é o mesmo, penso, logo sou.” [“(...) je doute, donc je suis, ou bien, ce qui est la même chose: je pense, donc je suis.”] in R. DESCARTES, “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, pp. 891 e 898. (Apresentaremos em francês as citações de todo este texto apesar de ser conhecido que, depois do

dúvida deu origem a que Descartes concluísse não só que existe mas ainda que algo se passa na sua mente, sendo o pensamento dotado de uma certeza e podendo, nesta medida, ser analisado por uma introspecção.<sup>14</sup> A introspecção, esclarece Hannah Arendt, nada tem que ver com o antigo elogio da contemplação. Em vez de reenviar o homem à contemplação, que por tantas vezes surge na história da filosofia como a tentativa de empreender uma fuga do mundo das aparências em direcção a um outro entendido como mais verdadeiro, a introspecção reenvia-o para si mesmo sem qualquer garantia de verdade para além daquela que consegue descobrir em si próprio. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos, e verificou que ela era a única garantia de realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros que com eles compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não volta as costas ao mundo de enganosa percibibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna mas volta as costas a ambos e alheia-se dentro de si mesmo.”*<sup>15</sup>

---

desaparecimento do texto original, foi apenas encontrado um exemplar em latim e, mais tarde, apenas a primeira parte do texto em francês. Relativamente à segunda parte do texto optámos por seguir a tradução do latim para francês de André Bridoux).

<sup>14</sup> O termo “introspecção” justifica-se pelo isolamento que a própria dúvida convoca. Neste sentido, é porque aquele que duvida universalmente da existência de uma realidade fora de si mesmo se encontra sozinho, como se se tratasse de um rei num país completamente isolado, que aquilo que resta à reflexão mais não é do que um olhar para dentro de si mesmo. Nas palavras de Descartes: “(...) o meu espírito, tendo à sua disposição todas as verdades que ele encontra, não sonha que haja outras para descobrir; mas, em vez disso, ele satisfaz-se com a mesma tranquilidade que teria um rei se o seu país estivesse tão isolado e separado dos outros que ele imagina que não há nada para lá das suas fronteiras a não ser desertos sem fertilidade e montanhas inabitáveis.” [“(...) mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu’il rencontre, ne songe point qu’il y en ait d’autres à découvrir; mais il jouit du même repos que ferait le roy de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu’il se serait imaginé qu’au delà de ses terres il n’y aurait plus rien, que des déserts infertiles et des montagnes inhabitables.”] in R. DESCARTES, “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, pp. 882-883.

<sup>15</sup> [“The world loss of modern philosophy, whose introspection discovered consciousness as the inner sense with which one senses his senses and found it to be the only guaranty of reality, is different not only in degree from the age-old suspicion of the philosophers toward the world and toward the others with whom they shared the

Podemos mesmo dizer que a filosofia, sempre ligada à contemplação, foi a dimensão que mais sofreu com o olhar interior elogiado pela introspecção. A ela cabe, hoje, ir atrás das descobertas científicas procurando conferir-lhes uma inteligibilidade de que elas não dependem para continuar os seus processos de investigação. Num mundo em que não há verdade e em que a criação científica anula, por completo, a importância da contemplação, cabe à filosofia apenas um lugar de segundo plano numa escala hierárquica dos saberes em que a ciência impera.

A introspecção é definida por Hannah Arendt como “*o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo*”.<sup>16</sup> Nesta medida, ela não deve ser entendida como uma reflexão sobre um objecto, mesmo que este seja a alma ou o corpo já que, enquanto objectos, eles serão sempre externos à própria reflexão. A introspecção, este olhar para dentro da própria consciência, garantiu a Descartes a certeza da sua existência e isto coloca-nos perante a evidência de que a única certeza possível nos é absolutamente interior. É esta a realidade indubitável, a nossa, bem como a das nossas sensações ou dos nossos raciocínios, mas já não a “*realidade mundana dada aos sentidos e à razão*”.<sup>17</sup> A passagem da garantia deste “real interior” para a realidade do mundo é impossível e sentimo-lo bem no grau de subjectivismo com que ainda hoje entendemos o mundo envolvente. Segundo Hannah Arendt, a filosofia cartesiana surge em absoluta consonância com o espírito subjectivista – e poderíamos acrescentar individualista – da era moderna e isto essencialmente por dois motivos. Em primeiro lugar, a insistência numa ausência de realidade, transformando os objectos da consciência no único real que existe e de que podemos ter absoluta certeza, encontra clara semelhança com a invisibilidade da energia ou do átomo (também eles fruto de uma

---

*world; the philosopher no longer turns from the world of deceptive perishability to another world of eternal truth, but turns away from both and withdraws into himself.*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 293.

<sup>16</sup> [“(...) the sheer cognitive concern of consciousness with its own content (...)”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 280.

<sup>17</sup> [“(...) worldly reality given to the senses and to reason (...)”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 280.

*“dissolução da realidade objectiva”*).<sup>18</sup> Em segundo lugar, a certeza de si mesmo garantida pela dúvida, que só não pode duvidar daquele que duvida, lembra-nos a salvaguarda de um conhecimento possível de acordo com a ciência moderna – aquele que diz respeito ao que o homem faz (embora a verdade e o real permaneçam, em si mesmos, ocultos). Este poder do ser humano ao nível do conhecimento daquilo que fabrica foi, de forma muito evidente, a descoberta que originou a imensa ambição do desenvolvimento a que ainda hoje assistimos e que herdámos da era moderna. Do mesmo modo, a certeza que Descartes estabelece em relação à sua existência, decorrente de uma experiência interior, a introspecção, está em absoluta consonância com a ideia de que só o que é produzido pela mente, só o que o homem faz neste lugar da consciência, pode ser conhecido. Neste contexto, a matemática surge como modelo ideal de conhecimento, na medida em que lida apenas com construções da mente, altamente abstractas, dispensando as operações sensíveis. Ora, o subjectivismo a que somos conduzidos pelo facto de o conhecimento se restringir a formas mentais, alienando-se completamente do real, contraria o sentido comum enquanto sentido “extra” que garante a referência comum do mundo aos homens como seres dotados de sentidos. Este sentido comum garante não só que os sentidos são comuns, como oferece ainda a garantia de um mundo tangível comum ao qual se refere toda a espécie de sensações. Na era moderna, o sentido comum perde a referência do mundo, mantendo apenas a conotação de “comum” a todos, por todos o terem ou, pelo menos, por todos lhe poderem aceder.

*“Pois o sentido comum, que fora antes aquele através do qual todos os outros sentidos, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornava-se agora uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Este sentido era agora chamado de comum apenas por ser comum a todos.”*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> [*“(…) dissolution of objective reality (…).”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 282.

<sup>19</sup> [*“For common sense, which once had been the one by which all other senses, with their intimately private sensations, were fitted into the common world, just as vision fitted man into the visible world, now became an inner faculty without any world*



A única certeza que o sentido comum pode doar na era moderna é que qualquer equação matemática é comum na medida em que é igual para todos os homens. Mas, com isto, perdeu-se a confiança na realidade do mundo e essa perda está intimamente relacionada com a nossa definição como seres racionais, isto é, seres sem um mundo de referências comuns mas que introspectivamente sabem raciocinar ou, melhor dizendo, sabem calcular. Em conformidade com a introspecção, o ponto arquimediano encontrado por Descartes está no próprio homem, fonte da certeza possível que é produzida por ele mesmo. Daí a tranquilidade de que *“nem Deus nem um espírito maligno pode alterar o facto de que dois e dois são quatro”*.<sup>20</sup>

A dúvida cartesiana remete, no seu sentido mais radical, para um mundo cuja realidade se situa apenas na mente do homem. Mesmo quando as formas matemáticas apontam para uma realidade mundana, é-nos legítimo duvidar de que tal referência existe e afirmar que, afinal, tudo não passa de um sonho.<sup>21</sup> Nesse sentido, a dúvida assombra-nos pela própria natureza fantasmagórica que a inspira, levando-nos pelo hábito a conviver muito bem com esse fantasma.<sup>22</sup> E se, situando o ponto arquimediano em nós próprios, Descartes

---

*relationship. This sense now was called common merely because it happened to be common to all.” in Hannah ARENDT, HC, p. 283.*

<sup>20</sup> [*“(…) neither God nor an evil spirit can change the fact that two and two equal four.” in Hannah ARENDT, HC, p. 284.*]

<sup>21</sup> Encontramos em Descartes esta referência ao sonho quando Eudoxe leva Poliandre à suposição de que toda a sua vida seria um sonho absoluto e de que tudo aquilo que ele imagina ser real mais não seria do que um conjunto de elementos oníricos: *“Já ouviste esta expressão de admiração em comédias: «Estarei acordado ou a dormir?» Como podes estar certo de que a tua vida não é um sonho contínuo, e que tudo aquilo que pensas aprender pelos sentidos não é falso, tal como quando estás a dormir?”* [*“N’avez-vous jamais ouï ce mot d’étonnement dedans les comédies: Veillé-je, ou si je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n’est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n’est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez?”*] in R. DESCARTES, “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, p. 889.

<sup>22</sup> É o próprio Descartes que representa a dúvida pela imagem do fantasma que atormenta aquele que, pela primeira vez, com ela se depara. E como será sempre o mesmo fantasma, a mesma dúvida, que encontraremos, o assombro inicial dissipar-se-á pela ausência de novidade de um fantasma que, sendo o mesmo, já se tornou nosso companheiro: *“(…) devo avisar-te de que estas dúvidas, que te alarmaram no início, são como fantasmas e imagens vazias que aparecem de noite através de uma*

nos tranquilizou, de certa forma, em relação à ameaça de uma dúvida radical, no contexto de um pensamento puramente matemático isolamo-nos de tal forma que se torna impossível transpor esse pensamento para um real com existência fora de nós, para um modelo ao qual tal pensamento se aplique. Desta impossibilidade resulta a natureza hipotética de toda a ciência moderna – uma hipótese surge e, mesmo dando-se à experiência, ela continua a ser uma mera hipótese. No processo de um conhecimento que permanece sempre hipotético, a realidade escapa-nos, fugindo a qualquer registo de certeza por este remeter inevitavelmente para o exterior da nossa mente, seja pela ideia de que é possível uma visualização adequada pelos sentidos, seja ainda pela confiança sobre a formação de imagens legítimas concebidas pelo pensamento. Longe já de um registo de certeza desta ordem, da nossa concepção do universo apenas se pode esperar o elogio de um raciocínio que é incapaz de ultrapassar o registo do simples cálculo, isto é, que não procura nem consegue dar sentido ao mundo. A este propósito, diz-nos Hannah Arendt, citando Schrödinger:

*“Com o desaparecimento do mundo tal como é dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Não é portanto surpreendente que o novo universo seja não apenas «praticamente inacessível mas nem sequer pensável», pois, «não importa como pensemos nele, está errado; talvez não tão desprovido de sentido como um «círculo triangular», mas muito mais que um «leão alado».”*<sup>23</sup>

---

*luz débil e incerta: se lhes fugires, o teu medo perseguir-te-á, mas se te aproximares para lhes tocar, nada descobrirás a não ser ar e sombra e tornar-te-ás mais confiante da próxima vez que os encontrares.” [“(…) je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l’abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d’une lumière débile et incertaine: si vous les fuyez, votre crainte vous suivra; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n’est rien, que de l’air et de l’ombre, et en serez à l’avenir plus assuré en pareille rencontre.”] in R. DESCARTES, “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, p. 890.*

<sup>23</sup> *[“With the disappearance of the sensually given world, the transcendent world disappears as well, and with it the possibility of transcending the material world in concept and thought. It is therefore not surprising that the new universe is not only*

Um leão alado... Talvez pouco mais do que isto devamos esperar em termos de conhecimento desde que ousámos espreitar o universo. E talvez pela consciência, ainda que camuflada, desta triste evidência, o destino da nossa viagem da Terra ao universo tenha sido o nosso interior. Porque o homem não encontrou efectivamente uma nova habitação, já que apenas se assombrou diante do espaço infinito e da incerteza e absurdo de tudo aquilo que os seus instrumentos lhe davam a ver, restou-lhe regressar a si mesmo, à certeza de si próprio num mundo incerto e, por natureza, duvidoso. Depois da alienação da era moderna, aquilo com que o homem se deparou foi consigo próprio. Esta alienação em relação ao mundo, que em termos teóricos resultou no retorno do homem a si mesmo, tem igualmente uma aplicação prática, traduzida na relação do homem com a Terra e o mundo. A este nível, podemos dizer que, com a elevação da ciência que a era moderna conheceu, como nenhuma outra, a par de um desenvolvimento tecnológico imparável, a nossa visão sobre a actividade que permite construir um mundo na Terra, a saber, o trabalho, parece ter-se alterado profundamente. Vejamos porquê.

---

*«practically inaccessible but not even thinkable,» for «however we think it, it is wrong; not perhaps quite as meaningless as a «triangular circle,» but much more so than a «winged lion.»»]* in Hannah ARENDT, *HC*, p. 288.

## 2. Alienação e trabalho

A actividade do trabalho, que se pode definir em termos gerais pela visão instrumental sobre a natureza e pelo elogio da fabricação, parece adquirir na era moderna, depois da invenção do telescópio e num contexto de valorização da ciência, um novo e mais alto estatuto na hierarquia das actividades da *vita activa*.<sup>24</sup> A grande dificuldade desta associação entre a era moderna e o elogio do trabalho não está, obviamente, nestas características do trabalho, a saber, a visão instrumental sobre a natureza e o elogio da fabricação. O problema está, então, na conciliação da alienação a que sujeitamos a Terra com uma ciência cada vez mais centrada nos processos de fabricação e desligada daquilo que precede a e sobrevive à actividade do trabalho: o modelo e a reificação dos objectos. Numa era em que o trabalho se reduz ao processo de fabricação e, portanto, mais aos instrumentos do que aos objectos, o próprio tempo para que aponta a actividade do trabalho, o futuro do mundo, ou seja, a sua durabilidade, é, sobretudo agora, questionado. E esta dificuldade conduz-nos à evidência irónica de que a intenção dos agentes não corresponde às consequências da própria acção que preconizaram. Se com a invenção do telescópio e a localização de um ponto arquimedianos fora da Terra a partir do qual pudessem ser descobertos novos mundos se prometia ao homem moderno a construção de um mundo, ele mesmo, durável e cada vez mais alargado, a consequência desta invenção foi o elogio de uma fabricação

---

<sup>24</sup> A opção pelo conceito de “visão instrumental” surge aqui inspirada por Habermas na combinação que este autor estabelece entre trabalho, enquanto “acção instrumental” e uma racionalidade que designa como “teleológica”. Nas palavras de Habermas, “*Por «trabalho» ou acção racional teleológica, entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação de ambas.*” [*“Unter «Arbeit» oder zweckrationalem Handeln verstehe ich entweder instrumentales Handeln oder rationale Wahl oder eine Kombination von beiden.”*] in Jürgen HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 62; cf. Jürgen HABERMAS, *Racionalidade e Comunicação*, pp. 190-192. Esta opção justifica-se pela tentativa de relacionar a visão centrada num esquema mental de meios e fins e a actividade própria do trabalho que, em Hannah Arendt, assume um sentido de instrumentalização com vista ao alcance desses mesmos fins. Dito de outro modo, a escolha do termo “instrumental” em lugar de “teleológico” deve-se à necessidade de sublinhar que, para além dos fins, que são, sem dúvida, a justificação última do próprio trabalho, esta é uma actividade que em Hannah Arendt surge sempre em relação com a instrumentalização da natureza e, como veremos, do próprio mundo humano.

que não visa já a construção de um mundo, e pela qual muito menos se reconhece a importância da sua durabilidade em termos de um homem que encontra aí a sua habitação.

Se não é o tempo para que aponta a actividade do trabalho, a construção da durabilidade do mundo, aquilo com que o homem moderno se depara depois da alienação da Terra será a visão instrumental sobre a natureza, inerente a esta actividade, que poderá remeter para a supremacia da actividade do trabalho na hierarquia das actividades da *vita activa*. Procuraremos mostrar, num primeiro momento, o alcance de uma visão instrumental nas suas repercussões sobre a natureza para depois pensar a relação entre o trabalho e a durabilidade do mundo, numa tentativa de questionar se a importância da construção de um mundo durável faz ainda algum sentido num contexto em que, em termos de trabalho, dominam a ciência e a produção industrial moderna.

### 2.1 – A relação instrumental do *homo faber* com a natureza

Como ponto de partida para compreendermos a supremacia do trabalho na era moderna, podemos constatar que a elevação desta actividade, decorrente do primeiro movimento de alienação, da Terra ao universo, não nos deve surpreender dado que foi um instrumento construído pela mão do homem – o telescópio – que originou este movimento. Além disso, depois desta invenção, a ciência precisou naturalmente de instrumentos, de tal modo que, mesmo que imaginemos um cientista genial, as suas descobertas nunca estarão apenas dependentes do seu próprio génio, mas ainda do avanço da tecnologia. Para além dos mecanismos de observação, esses instrumentos produzidos pelo homem, a própria experiência, segundo Hannah Arendt, deriva igualmente da capacidade produtiva do homem. A experiência, em si mesma, remete-nos para a fabricação, ecoando em nós o mito de que só conhecemos o que fazemos e, ainda que admitamos a existência de algo que não tenha sido

fabricado pelo homem, tendemos a criar um processo que o imite com vista ao seu conhecimento. Ora, a experiência resulta desta imitação, sempre artificial, de processos naturais que, em si mesmos, escapam à nossa compreensão.

A fabricação inerente à construção de instrumentos de observação bem como à própria experiência científica conduz-nos a reconhecer o trabalho como actividade primordial da era moderna. Segundo Hannah Arendt, a identificação entre a era moderna e o *homo faber*, no que respeita às suas atitudes, é óbvia, sobretudo no que toca à sua visão instrumental.

*“E, de facto, entre as principais características da era moderna, desde o seu início ao nosso próprio tempo, encontramos as atitudes típicas do homo faber: a sua instrumentalização do mundo, a sua confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objectos artificiais; a sua confiança no carácter global da categoria de meios e fins, a sua convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a sua soberania, que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como «um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos», o seu equacionamento da inteligência com a engenhosidade (...) finalmente, o seu modo natural de identificar fabricação e acção.”<sup>25</sup>*

O que esta longa passagem nos dá a pensar é a legitimidade de identificar a era moderna com o trabalho. O que a ciência tem para nos oferecer em troca da nossa morada original é o elogio da fabricação e a sua

---

<sup>25</sup> [“And, indeed, among the outstanding characteristics of the modern age from its beginning to our own time we find the typical attitudes of homo faber: his instrumentalization of the world, his confidence in tools and in the productivity of the maker of artificial objects; his trust in the all-comprehensive range of the means-end category, his conviction that every issue can be solved and every human motivation reduced to the principle of utility; his sovereignty, which regards everything given as material and thinks of the whole of nature as of «an immense fabric from which we can cut out whatever we want to re sew it however we like»; his equation of intelligence with ingenuity (...) finally, his matter-of-course identification of fabrication with action.”] in Hannah ARENDT, *HC*, pp. 305-306.

visão instrumental sobre a natureza, é o reposicionamento dos amplos limites da nossa inteligência à dimensão diminuída da mera capacidade de construção e, finalmente, é a perda da capacidade de agir no sentido de gerar novidade, pois é apenas repetição o que a ciência exige na sua ânsia de imitar processos naturais.

É importante, no entanto, termos em conta que o mundo que é possível erguer pelo trabalho, na sua relação com a natureza, constitui-se como uma espécie de intermediário entre o homem e a própria natureza. Nesse lugar intermédio entre a natureza e o homem, podemos construir, nós próprios, um mundo objectivo cuja durabilidade ultrapassa a nossa vida, porque nos precede e a nós pode sobreviver.

*“Por outras palavras, contra a subjectividade dos homens ergue-se a objectividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar, ao contrário, os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, o qual está muito próximo do movimento cíclico global do domínio da natureza.”<sup>26</sup>*

Ora, esta distinção entre o mundo humano e a natureza deixa-nos diante da evidência de que a durabilidade do mundo construído pelo trabalho não corresponde à dimensão perdurável da própria natureza que, no seu movimento cíclico, até ver eternamente renovado, possui maior relacionamento com o labor do nosso corpo e com a luta pela sobrevivência a que esta actividade se encontra indelevelmente vinculada. Será então oportuno perguntar: se a durabilidade do mundo construído pelo homem não se pode comparar à perdurabilidade natural, que relação com a natureza se torna possível na construção do mundo pelo trabalho? Em resposta a esta questão, podemos dizer que a relação do trabalho com a natureza não é, nem nunca foi,

---

<sup>26</sup> [“In other words, against the subjectivity of men stands the objectivity of the man-made world rather than the sublime indifference of an untouched nature, whose overwhelming elementary force, on the contrary, will compel them to swing relentlessly in the circle of their own biological movement, which fits so closely into the over-all cyclical movement of nature household.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 137.

de subserviência, como também não é de grande respeito... Ela é destrutiva e isto porque se o labor é uma actividade de servidão em relação à natureza, à qual o *animal laborans* se subjugava com o seu corpo, o trabalho e os instrumentos primordiais do *homo faber*, a saber, as suas mãos, destroem a natureza. O seu material não está à partida disponível, sendo já um produto resultante das mãos do *homo faber*, como a madeira que resulta da destruição da árvore ou o ferro, a pedra e o mármore que são “*arrancados do ventre da terra*”.<sup>27</sup> Nesse sentido, a haver servidão na actividade do trabalho, ela pertence à natureza em relação ao homem que a usa. Esta subserviência da natureza em relação ao homem representa uma vitória para este último, de tal forma que a alegria sentida pelo trabalho se deve a esta força que impera para lá da própria dádiva da natureza, violentando-a e multiplicando-a “*para além da sua medida natural*”.<sup>28</sup>

No entanto, a relação violenta que o *homo faber* sempre estabeleceu com a natureza não consistia na simples destruição mas, pelo contrário, numa instrumentalização que visava a própria construção dos objectos que constituem o mundo. Assumindo esta finalidade, o trabalho é a única das três actividades que pode ser concebida como possuindo um princípio e um fim. Ao princípio corresponde o modelo do artífice. O modelo, quer seja um esboço, quer seja uma imagem mental, é já dotado de uma materialização potencial que atingirá o seu auge com a construção do objecto. O modelo, e não apenas o objecto, sobrevive ao próprio movimento de construção; ele dura como o objecto, para além de o preceder, e é neste sentido que pode voltar a servir de princípio de outros objectos semelhantes àquele, apontando para o futuro da materialidade do mundo. É este modelo que garante a durabilidade da construção do mundo, como o esboço de uma mesa garante a continuidade da construção de futuras mesas. O modelo que dura é indubitavelmente o princípio do trabalho e quanto ao seu fim, ao contrário do labor e da acção, ele também é definido. Se o labor é inesgotável pela necessidade que o compele, e a acção tem um fim imprevisível, o trabalho termina com a reificação, a

---

<sup>27</sup> [“(…) *torn out of the womb of the earth.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 139.

<sup>28</sup> [“(…) *beyond its natural measure.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 140.



fabricação do objecto, essa nova realidade que entra no mundo durável. Com um princípio e um fim definidos, aos quais nem o labor (sem princípio nem fim) nem a acção (com um princípio de liberdade mas sem um fim previsível) podem aspirar, o trabalho pode conferir uma confiança ao homem jamais conseguida através de outra actividade. O *homo faber* fabrica e pode destruir ou manter o objecto que criou e é nessa dupla possibilidade que reside a sua liberdade.

*“O homo faber é efectivamente um amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e das suas actividades. (...) A sós com a sua imagem do futuro produto, o homo faber é livre de produzir; e novamente encarando sozinho o trabalho das suas mãos, ele é livre de destruir.”<sup>29</sup>*

A construção do objecto deve entender-se, no contexto do trabalho, como o fim desta actividade. No trabalho, os instrumentos são os meios de um produto final que os justifica, produz e organiza. Tudo o que é realizado no trabalho tem um fim que o deve justificar, daí o distanciamento do *homo faber* relativamente à sua dimensão natural, procurando, pela sua individualidade, a construção artificial de um mundo que Hannah Arendt enuncia como mundanidade.

*“O trabalho é a actividade que corresponde ao artificialismo da existência humana (...). O trabalho proporciona um mundo «artificial» de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro das suas fronteiras habita cada vida individual, enquanto esse mundo se*

---

<sup>29</sup> [*“Homo faber is indeed a lord and master, not only because he is the master or has set himself up as the master of all nature but because he is master of himself and his doings. (...) Alone with his image of the future product, homo faber is free to produce, and again facing alone the work of his hands, he is free to destroy.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 144.

*destina a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade.*”<sup>30</sup>

Esta passagem, que é bastante precoce na obra *The Human Condition*, permite-nos antever, desde logo, a demarcação fundamental do trabalho relativamente ao labor e à acção. Do primeiro, o trabalho distingue-se, para já, pelo facto de ser uma actividade artificial, em lugar de se constituir como prolongamento ou satisfação das necessidades vitais. Por seu turno, relativamente à acção, o trabalho distingue-se pelo facto de ser uma actividade realizada em isolamento, característica com a qual a acção, essa eterna dependente da pluralidade humana, nunca poderá conviver.<sup>31</sup> Mas a artificialidade e o isolamento, enquanto características do trabalho, são apenas duas exigências desta actividade que lhe permitem assumir o seu principal significado, a saber, a construção dos objectos do mundo orientados por um modelo que os precede e que a eles sobrevive, permitindo assim construir novos objectos. Ora, segundo Hannah Arendt, a ciência tem-se distanciado desta ideia de modelo que permite a reificação dos objectos que constituem o mundo, centrando-se, em vez disso, no processo de fabricação de instrumentos que, em lugar de destruírem uma parte da natureza com vista à construção do mundo, a colocam cada vez mais diante do risco absoluto da sua destruição e sem que qualquer construção daí advenha. Daí que o cientista não seja propriamente “*o fabricante de objectos e construtor do artifício humano que também inventa instrumentos, mas se considera primordialmente como fazedor de instrumentos e «especialmente (um fazedor) de instrumentos, para fazer instrumentos»*”, que só incidentalmente produz também coisas.”<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> [“*Work is the activity which corresponds to the unnaturalness of human existence (...). Work provides an «artificial» world of things, distinctly different from all natural surroundings. Within its borders each individual life is housed, while this world itself is meant to outlast and transcend them all. The human condition of work is worldliness.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 7.

<sup>31</sup> Segundo Hannah Arendt, a necessidade dos outros está para a acção e o discurso como a necessidade da natureza está para a fabricação, o que é o mesmo que dizer que no isolamento, sem a teia de relações humanas, a acção e o discurso são simplesmente impossíveis. No isolamento, podem-se *fazer* coisas, desde leis a cadeiras, mas não é possível *agir*.

<sup>32</sup> [“(…) *the maker of objects and the builder of the human artifice who incidentally invents tools, but considers himself primarily a toolmaker and «particularly of tools to*

Desligando-se cada vez mais da reificação, que é o fim da actividade do trabalho, não podemos dizer que o elogio actual da ciência consista propriamente na elevação desta actividade ao topo da hierarquia das actividades da *vita activa*.

Mas, segundo julgamos, esta mudança de mentalidade em termos da actividade do trabalho, que a define já não como aquela actividade que, a partir da natureza, permite fabricar instrumentos em nome da construção do mundo, mas como aquela que se centra apenas na fabricação de instrumentos que podem vir a ter um efeito devastador sobre a natureza e sem que qualquer construção em termos de mundo daí advenha, não esgota aquilo que está em causa relativamente ao declínio da actividade do trabalho que teve início com a era moderna. Apesar de se centrar na fabricação de instrumentos e não na fabricação de objectos, o cientista não se distingue do antigo *homo faber* em termos da tendência para conceber tudo o que o rodeia do ponto de vista da utilidade. Dito de outro modo, se o *homo faber* original era aquele que construía o mundo, através da reificação dos objectos, não era o homem, enquanto tal, que melhor estava preparado para compreender o principal significado da sua actividade – a construção de um mundo durável. A sua tendência, enquanto *homo faber*, é estender a sua visão instrumental da natureza ao próprio mundo dos artifícios humanos. É preciso sublinhar que não só a natureza é olhada pelo *homo faber* de um ponto de vista meramente instrumental, como ainda os objectos que ele mesmo produz estão condenados a uma visão instrumental baseada num raciocínio utilitário de meios e fins. Para o comprovar basta-nos reconhecer que o *homo faber* é aquele que constrói sobretudo objectos que se destinam ao uso. Daí que possamos considerar que o reconhecimento da importância da actividade do trabalho esteve sempre dependente da superação deste conflito que é intrínseco à própria actividade do trabalho: por um lado, a instrumentalização da natureza e do mundo humano e, por outro, o reconhecimento da importância inerente à construção de um mundo durável. Se assim for, não apenas a instrumentalização da natureza e do mundo pelo

---

*make tools» who only incidentally also produces things.”]* in Hannah ARENDT, *HC*, pp. 308-309.

antigo *homo faber*, mas ainda o risco da destruição da natureza e do mundo que é cada vez mais inerente ao trabalho do cientista, seriam ultrapassados desde que houvesse homens dispostos a compreender a importância da durabilidade do mundo, isto é, não apenas a travar a tendência utilitária do *homo faber* tradicional, mas ainda, e sobretudo, a pensar acerca do impulso tecnológico e destrutivo de uma ciência cada vez mais alienada da Terra e do mundo.

## 2.2 – O trabalho e a durabilidade do mundo

A durabilidade para que aponta todo o trabalho, através dos objectos que esta actividade permite construir e que, de modo diferente dos produtos que se orientam para o consumo próprio do labor, se constituem como objectos de uso, é, digamos assim, a principal característica do trabalho e aquilo que melhor distingue estas duas actividades. Na expressão de John Locke, “*o labor do nosso corpo e o trabalho das nossas mãos*”, Hannah Arendt reconhece ecos gregos, pois se o escravo laborava de facto com o corpo, as mãos sempre foram os instrumentos primordiais do artífice.<sup>33</sup> Aquilo que se torna distintivo no trabalho em termos de tempo é que, ao contrário do labor do corpo, que se destina a consumir aquilo que produz e que se assume, portanto, como uma “*actividade sem permanência*”, o trabalho das nossas mãos produz o artifício humano dotado de uma durabilidade por se destinar ao uso e não já ao consumo.<sup>34</sup> Embora também o uso desgaste a durabilidade do artifício humano,

---

<sup>33</sup> [“*The labour of our body and the work of our hands*”] cit. in Hannah ARENDT, *HC*, p. 79.

<sup>34</sup> [“*Activity without permanence.*”] Cf. conferência intitulada “The concept of Man as Laborer” e pronunciada na New York University em 1953, in *L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 2*. Acerca da distinção entre uso e consumo em termos temporais, Ricoeur di-lo de um modo muito claro no Prefácio a *Condition de l’Homme Moderne* (tradução francesa de *The Human Condition*): “(...) a diferença entre consumo e uso tem uma conotação tipicamente temporal. Ela marca a distância entre passar e durar, entre mudar e persistir.” [“(...) la différence entre consommation et usage a une connotation typiquement temporelle. Elle marque l’écart

esse desgaste nunca corresponde à destruição imediata a que o consumo do labor submete os seus produtos. Daqui decorre que é possível distinguirmos o uso e o consumo, o trabalho e o labor, e isto porque apesar de o uso implicar também alguma erosão, se a destruição vai acontecendo pelo uso, ela é absolutamente inerente à própria actividade de consumo. E se a falta de uso, à semelhança do que acontece com a falta de consumo, também pode conduzir à destruição, desta vez a das próprias coisas produzidas pelo trabalho, a durabilidade que se desgasta com essa falta não se compara à destruição provocada pela ausência de consumo dos produtos do labor porque o mundo, além de suportar a substituição dos seus artifícios, eles mesmos, duráveis, dura para lá desse desgaste.

No entanto, pelo facto de olhar o mundo de um ponto de vista meramente utilitário, o *homo faber* não compreende, em geral, o verdadeiro alcance daquilo que faz, pois para ele todo o fim é visto como não possuindo uma finalidade por si mesma, sendo, isso sim, um meio para outros fins sucessivamente descobertos. O seu olhar instrumental tende a estender-se da natureza aos objectos do mundo, de modo que estes não são propriamente considerados como fins em si mesmos, mas meios para outros fins que igualmente servem a utilidade, isto é, que não são compreendidos do ponto de vista da sua permanência num mundo durável. Por outras palavras, é porque o *homo faber* raciocina em termos de meios e fins que ele se torna incapaz de compreender o significado do que produz e, nessa medida, pergunta ainda “para quê?” ou “qual a utilidade?” em vez de “em nome de quê?” ou “qual o significado último de um objecto?”, isto é, move-se ainda pelo critério da utilidade em lugar de compreender que por detrás do trabalho há uma espécie de justificação inscrita no significado daquilo que produz. O significado é aquilo que permanece para lá da construção dos objectos, que os torna objectos do mundo durável. Ora, neste sentido, a utilidade, que é o critério da actividade do trabalho elaborado pelo *homo faber*, não consiste, por si mesma, no significado, este sim, durável, independentemente de qualquer registo utilitário.

---

*entre passer et durer, entre changer et persévérer.”] in Paul RICOEUR, Lectures 1. Autour du Politique, p. 56.*

A ideia de que não é o homem enquanto *homo faber* que melhor está preparado para compreender o significado da sua obra, na medida em que a sua visão sobre a natureza e o mundo está reduzida à instrumentalização, à utilidade não apenas dos instrumentos mas dos próprios objectos de uso que constrói, remete-nos tragicamente para a ciência moderna na qual pouco ou nada se valoriza a construção de um mundo, mas onde, pelo contrário, tudo se vê circunscrito à visão instrumental sobre a natureza e o próprio mundo construído por mãos humanas.

Em termos científicos, podemos dizer que o elogio do trabalho, enquanto actividade que é orientada por uma visão instrumental, elegendo como seu critério principal a utilidade e como finalidade não já a reificação do objecto, mas o próprio processo de fabricação de instrumentos, representa, para além de uma alteração de mentalidade relativamente ao antigo *homo faber*, um distanciamento nunca visto em relação à própria significação da actividade do trabalho. De facto, o que hoje podemos esperar da ciência é a destruição como possibilidade, derivada de um aumento sempre crescente do poder do homem sobre a natureza e a vida orgânica da Terra. Este mesmo contexto de destruição surge a par de um poder de criação (seja a criação de energia a partir da massa ou de matéria a partir da radiação, seja a criação de satélites, essas estrelas ou corpos celestes agora tornados possíveis pela intervenção humana). Mas não será supérfluo sublinhar que a aplicação do termo “criação” em lugar de “acção” não é ingénuo e a própria Hannah Arendt assinala esta opção, explicando que, de facto, o enorme poder humano de hoje retira ao poder da criação divina algumas das inaugurações que, anteriormente, eram da sua absoluta exclusividade. Isto só foi possível pelo reposicionamento do homem no universo, num lugar cada vez mais distante da Terra.

*“Ao mesmo tempo, começamos a povoar o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites (...). Emprego deliberadamente a palavra «criar», para indicar que estamos, na verdade, a fazer aquilo que*

*todas as eras antes de nós pensaram ser a prerrogativa exclusiva da acção divina.*<sup>35</sup>

Longe da Terra, o homem poderá criar e destruir, mas não poderá verdadeiramente agir. Daí que a criação científica seja hoje mais uma fabricação de instrumentos do que, na verdade, uma acção ou sequer a construção de um mundo. Disso é prova o facto de a ciência, enquanto tentativa de construir um conhecimento teórico sobre o mundo, se anular na crescente valorização da sua dimensão mais prática, a que hoje chamamos técnica.<sup>36</sup> Nesta tendência para valorizar a dimensão prática da ciência impera o critério da utilidade sobre aqueloutro da construção de um mundo que os homens podem assumir como durável. O homem possível nesta era técnica será um construtor de instrumentos e, porventura, será o fabricante mais limitado que existe: aquele cuja visão instrumental o conduz a repetir processos infinitamente e, mais grave ainda, aquele que, mais do que qualquer outro, não compreende o significado original da actividade do trabalho, isto é, a construção de um mundo durável. É por estar já em movimento de alienação que este homem potencia mais destruição do que construção.<sup>37</sup> Afinal, que

---

<sup>35</sup> [*“At the same time, we have begun to populate the space surrounding the earth with man-made stars, creating as it were, in the form of satellites, new heavenly bodies (...). I use the word «create» deliberately, to indicate that we are actually doing what all ages before ours thought to be the exclusive prerogative of divine action.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 269. Conhecemos hoje os perigos inerentes a este poder de criação. O incidente ocorrido no dia 10 de Fevereiro de 2009, no qual dois satélites de comunicação, um russo e outro americano, colidiram no espaço espalhando por ali os seus estilhaços, revela-nos como a criação humana não está à altura de prever as suas consequências.

<sup>36</sup> A este propósito, Hermínio Martins cita Philipp Frank numa passagem extremamente esclarecedora acerca das repercussões da crescente valorização do carácter tecnológico da ciência: *“Na ciência moderna, uma teoria é encarada como um instrumento que serve um determinado objectivo científico. Tem de ser útil para prever futuros factos observáveis com base em factos observados no passado e no presente. Também deveria ser útil para a construção de máquinas e dispositivos que nos podem poupar tempo e trabalho. Uma teoria científica é, em certo sentido, uma ferramenta que produz outras ferramentas de acordo com um esquema prático... a construção de uma teoria científica não é essencialmente diferente da construção de um avião.”* in Hermínio MARTINS, *Hegel, Texas – e outros Ensaios de Teoria Social*, pp. 227-228.

<sup>37</sup> A concepção heideggeriana de técnica moderna aponta-nos para esta mesma ideia. Segundo o autor, a técnica moderna define-se por um modo de disposição (*Ge-stell*) da natureza que, em lugar de um cuidar, consiste numa provocação. Nas suas

homem é este que condena a Terra à alienação, que constrói objectos para sair dela, e que, ao fazê-lo, torna impossível o tempo para que aponta o próprio trabalho, a construção de um mundo durável? Ou ainda: que homem é este que se aliena da Terra onde pode construir o mundo e cujo lugar de refúgio diante da imensidão do universo está no seu interior, encontrando tragicamente em si próprio a única certeza possível? Decerto, este é o homem que desenha apenas fragmentos soltos do mundo e que, por esse motivo, nunca poderá reconhecer em tais fragmentos “a imagem do seu próprio rosto”.<sup>38</sup>

Mas aquilo que representa uma atitude puramente científica no que diz respeito ao trabalho, enquanto actividade que visa não a construção do mundo, mas a fabricação de instrumentos, parece ter-se estendido à visão que, em geral, os homens têm sobre esta actividade. É isso que podemos intuir a partir da afirmação de Hannah Arendt de que a construção do mundo, a própria essência da actividade do trabalho, está cada vez mais reduzida “aos talentos do artista, de modo que as concomitantes experiências de mundanidade

---

palavras: “O desocultar que domina a técnica moderna tem o carácter de uma interpelação no sentido da provocação.” [“Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung.”]. Nessa medida, a técnica moderna caracteriza-se pelo uso de instrumentos que desafiam, que provocam a natureza, conduzindo portanto à ausência de um equilíbrio entre a destruição da natureza e a construção de um mundo. O problema está no facto de se considerar que podemos dispor da natureza e, simultaneamente, controlá-la, não compreendendo que, justamente quando se dispõe da natureza no sentido de a “provocar”, não há controlo possível. Por isso o autor afirma: “Desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste somente na medida em que é algo feito pelo homem.” [“Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegnet, bestehe nur, insofern es ein Gemäachte des Menschen sei.”] Cf. Martin HEIDEGGER, “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, 20, 31, pp. 17, 28.

<sup>38</sup> A dimensão irreconhecível que o mundo assume para aqueles que não o edificam ou que não reconhecem a importância da sua edificação leva-nos a recordar as belas palavras de Jorge Luís Borges: “Um homem propõe-se a tarefa de desenhar o mundo. Ao longo dos anos, povoa um espaço com imagens de províncias, reinos, montanhas, baías, barcos, ilhas, peixes, casas, instrumentos, astros, cavalos e pessoas. Pouco antes de morrer, descobre que este paciente labirinto de linhas traça a imagem do seu rosto.” [“Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.”] in Jorge Luís BORGES, “El Hacedor”, p. 232.



*escapam cada vez mais à experiência humana comum*".<sup>39</sup> Se assim é, a nossa visão sobre esta capacidade humana de construir o mundo que é aquilo em que consiste o próprio trabalho alterou-se significativamente a partir da era moderna. Podemos comprovar esta alteração a partir de um olhar atento relativamente à valorização do processo sobre o próprio objecto fabricado, na produção industrial moderna. Quem pode negar que o que interessa na produção industrial não é a fabricação de objectos num mundo durável mas, pelo contrário, a continuidade de um ciclo de produção e consumo? E se a acção é a actividade que desencadeia processos e o labor é aquela que se relaciona com processos biológicos, o trabalho é a única das três actividades da *vita activa* que olha mais a fins produzidos do que aos processos que os desencadeiam. Neste sentido, o processo como ideia central da modernidade aponta para o declínio do trabalho. Isso, quer seja ou não uma herança de uma era que cientificamente se iniciou com a alienação da Terra e em que os avanços tecnológicos se impuseram como nunca, representa para o homem comum uma perda significativa em termos de mundanidade, isto é, do encontro de um lugar onde efectivamente podemos habitar. Aquilo que a este nível importa perguntar é se ainda reconhecemos o trabalho, cujo fim imediato é a construção de objectos, mas cuja finalidade última é a construção de um mundo durável, como aquela actividade que, ainda assim, permite construir este mesmo mundo. O que está em causa é que se recusarmos esta possibilidade, isto é, se negarmos ao homem de hoje a capacidade de construir objectos em nome do mundo em lugar de ter apenas em vista um ciclo vital de produção e consumo, reduzimo-lo à dimensão de um fabricante que não é, na verdade, mais que a de um operário. Esta parece ser a fatalidade a que o ser humano se encontra hoje reduzido. Enquanto tal, não só será sempre reconduzido à incompreensão última da sua obra, como ainda está em vias de perder o seu ponto de referência primordial e, nessa medida, nenhum tempo futuro poderá ser potenciado de forma a permitir que as gerações que lhe advenham descubram o sentido último daquilo mesmo que construiu. Este é o homem cuja última preocupação é o mundo que pode erguer através do seu

---

<sup>39</sup> ["(...) to the abilities of the artist, so that the concomitant experiences of worldliness escape more and more the range of ordinary human experience."] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 323.

trabalho, permitindo o reconhecimento da sua durabilidade por parte de quem o segue no tempo.

A este respeito não será supérfluo lembrar que Hannah Arendt nos diz, naquela que é a sua primeira obra, sobre o conceito de amor em Agostinho, que a fabricação, essa capacidade humana de criação, por si mesma, não nos torna habitantes do mundo; será preciso, além disso e muito simplesmente, amá-lo. São suas as palavras:

*“Não é a «fabricação» enquanto tal que suspende o carácter de estranheza do mundo e que faz o homem pertencer-lhe (...); em vez disso, é através do amor pelo mundo que o homem explicitamente se sente em casa no mundo (...).”<sup>40</sup>*

Ora, é isto precisamente que deverá ser sublinhado a respeito do nosso tempo: a perda de um amor – essa “língua bárbara” para aqueles que não amam – pelo mundo, que, mais tarde, Hannah Arendt designará como “acosmismo”.<sup>41</sup> A prova mais evidente desta perda é a própria destruição implacável e irreversível a que a ciência condena a Terra. O menosprezo por este lugar que nos acolhe, como aliás nenhum outro foi capaz de o fazer, não traduz senão falta de amor e, em consequência, incapacidade de nos olharmos como habitantes da Terra e compreendermos o mundo que ali podemos construir, como durável. Desta atitude perante a Terra, de que já somos quase estrangeiros, nasceu a moderna ambição científica e o desenvolvimento de um

---

<sup>40</sup> [*“Nicht das fabricare als solches hebt den Fremdheitscharakter der Welt auf und macht den Menschen zu einem der Welt Zugehörigen (...) sondern erst die dilectio mundi, in der der Mensch die Welt ausdrücklich zu seiner Heimat macht (...).”*] in Hannah ARENDT, LA, Image 54.

<sup>41</sup> Esta expressão surge numa entrevista que Hannah Arendt dá a Günter Gaus, emitida pela televisão alemã em 1964, e é usada no sentido de um afastamento radical do homem relativamente ao mundo, como consequência de hoje a acção se constituir como uma raridade e de apenas circunscrevermos a nossa vida ao labor: *“Mas o problema de apenas se laborar e consumir tem uma importância crucial porque aí se delineia uma espécie de acosmismo. Ninguém se importa já com aquilo que o mundo é.”* [*“But the matter of merely laboring and consuming is of crucial importance for the reason that a kind of worldlessness defines itself there too. Nobody cares any longer what the world looks like”*] in Hannah ARENDT, EU, p. 20.

trabalho pelo qual já não se destrói necessariamente em nome da construção do mundo (como se destrói a árvore para fabricar uma mesa); apenas, e muito simplesmente, se pode destruir. E mesmo admitindo que, em termos científicos, essa destruição não é feita em nome da curiosidade ou do aumento do poder humano sobre a Terra, mas de forma a procurar conhecer o real que constantemente nos escapa, a Terra está tragicamente envolvida na alienação a que a ciência a condena. Dito de outro modo, mesmo admitindo que a intenção inicial da alienação da Terra era construir um mundo alargado e durável, somos reconduzidos ao risco da irrecuperável destruição desta nossa casa original que é a Terra.

Em termos puramente científicos, podemos dizer que se o cientista, o novo *homo faber*, se cinge a uma visão utilitária sobre a natureza e o mundo, fabricando instrumentos para criar processos, em lugar de fabricar instrumentos para construir objectos, ele será, enquanto tal, aquele que menos preparado está para compreender a importância da construção de um mundo durável. Mas, ainda assim, tal como o antigo *homo faber*, ele poderia estar rodeado daqueles que compreendem a significação da própria actividade do trabalho ou, pelo menos, as gerações futuras poderiam reconhecê-la. Ora, o que hoje parece ser razoável questionar é se esta possibilidade ainda existe para os homens, isto é, se não estamos já, genericamente falando, alienados do mundo ao ponto de não compreendermos a importância da actividade que permite construí-lo, e ainda de, por essa indiferença em relação ao mundo, nos ausentarmos em termos de reflexão do próprio rumo de destruição que a ciência vem tomando desde a era moderna. Se assim for, não apenas o cientista, mas o homem moderno em geral será o trágico alienado do único mundo que conhece. Enquanto sujeitos activos desta alienação, incapazes portanto de compreender a significância da actividade do trabalho ou sequer de questionar a legitimidade do novo *homo faber* que emergiu nesta era técnica, será legítimo perguntar: não seremos hoje os trágicos analfabetos desta língua simples, porventura a mais elementar, que consiste tão-somente na enunciação de um amor pelo mundo que julgamos ainda habitar?

### 3. *Alienação e labor*

Vimos já que embora a era moderna tenha conhecido, como talvez nenhuma outra, a prática comum da fabricação e o elogio de uma instrumentalização, a qual potencia uma visão utilitária sobre o mundo humano e a própria natureza, é a essência da actividade do trabalho – a construção do mundo – e o próprio tempo para que aponta esta actividade – a durabilidade do mundo – que não permitem que a assumamos como a actividade hierarquicamente superior da *vita activa*. Uma das causas do declínio do trabalho foi o enaltecimento da ciência que a era moderna, mais do que qualquer outra, conhece, aliada ao seu elogio da técnica, e que nos remete inevitavelmente para uma alienação da Terra e do mundo, completamente incompatível com o tempo que o trabalho permite construir, a durabilidade do próprio mundo. Mas se olharmos não apenas para o desenvolvimento científico, mas ainda para a produção industrial moderna, verificamos que, em termos práticos, não é o objecto e muito menos a sua durabilidade que interessam ao homem actual. Numa sociedade inteiramente industrializada, o próprio princípio utilitário que desde sempre regeu a relação dos homens com a generalidade dos objectos construídos parece ter sido suplantado por um outro princípio que relega a utilidade para segundo plano numa escala em que o que parece interessar é a “felicidade”.

Ora, a derrota do *homo faber*, enquanto homem capaz de fabricar um mundo artificial, isto é, o mundo dos artifícios humanos que, apesar de destinados ao uso, adquirem no mundo uma durabilidade que pode inclusivamente ser reconhecida por parte daqueles que nos seguem no tempo, foi acompanhada pela vitória de uma outra actividade, de um outro homem e, podemos acrescentar, de um outro tempo, que se adequam inteiramente a esta promoção da “felicidade” da vida sobre a própria utilidade dos objectos do mundo. No que respeita ao tempo, este é o mais rápido que existe, é aquele que é inerente ao consumo, essa tendência natural que solicita privacidade e que é realizada em nome da vida. Podemos denominá-lo como tempo instantâneo. A actividade que permite concretizar esse consumo e respeitar o

critério vital é o labor, e o homem, enquanto concretiza esta actividade, é um *animal laborans*.

Procuraremos analisar os contornos temporais da valorização do labor na era moderna e esclarecer aquilo que denominamos como narcisismo, enquanto modalidade de raciocínio que é inerente à valorização do tempo instantâneo. De seguida, tentaremos compreender os equívocos e avaliar os riscos desta mesma valorização. No fundo, aquilo que procuraremos tornar evidente é o perigo de reduzirmos as nossas múltiplas possibilidades de ser, nomeadamente, na relação que podemos estabelecer com os outros, ao desacompanhamento em que se circunscreve todo o indivíduo que se centra exclusivamente em si próprio e nos seus interesses particulares.

### 3.1 – Tempo instantâneo e narcisismo

Segundo Hannah Arendt, a actividade que foi promovida na hierarquia das actividades da *vita activa* foi o labor. Seria tentador, diz-nos a autora, “*tendo em vista a simples consistência*”, atribuir esta elevação do labor à perda de confiança teórica no mundo, como se a filosofia moderna tivesse resultado num prolongamento prático da nossa relação “duvidosa” com o mundo.<sup>42</sup> No entanto, isso seria, segundo a autora, “*uma grave injustiça*”.<sup>43</sup> Não menos injusta seria, a nosso ver, atribuir a valorização do labor à invenção de Galileu. Nesse sentido, devemos ser lúcidos ao ponto de compreender que o desejo de coerência textual não nos legitima a estabelecer tais relações causais. Mas quem pode negar que haja uma similitude entre, por um lado, a alienação da Terra, desenvolvida por uma ciência cada vez mais centrada no desenvolvimento tecnológico, e a perda de fé no mundo, e, por outro, o menosprezo pelo mundo e a valorização da vida que traduz a elevação do

---

<sup>42</sup> [“(…) for the sake of sheer consistency (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 313.

<sup>43</sup> [“(…) a grave injustice (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 313.

labor ao topo da hierarquia das actividades da *vita activa*? Mais ainda: quem pode negar que num contexto em que é a luta pela “felicidade”, e não a construção de um mundo durável, que se torna o centro das nossas “preocupações”, dificilmente assumiremos a responsabilidade de pensar acerca da alienação radical da Terra para a qual a ciência nos conduz, bem como de discutir a legitimidade desta mesma alienação? Se assim for, somos levados a considerar a hipótese de que existe uma relação circular entre, por um lado, a alienação da Terra e do mundo relativamente ao labor e, por outro, que esta mesma valorização favorece o contexto de uma ciência cada vez mais alienada da Terra.

Centremo-nos por agora na compreensão dos factores que nos conduziram à valorização do labor na era moderna. A perda de fé no mundo que, segundo Hannah Arendt, “*surgiu inevitavelmente da dúvida cartesiana*”, caminhou a par de um processo de secularização que salvou o valor assumido como o mais elevado na textura da sociedade cristã, a saber, o valor da vida. Dessa conjunção entre a perda de fé no mundo e a reconfiguração moderna da sacrossantidade da vida, saiu vitorioso o *animal laborans*.<sup>44</sup>

Centrados em nós mesmos, em consequência de um movimento de alienação da Terra e do mundo, salvámos um único valor cristão, o da vida, no processo de secularização. Segundo Hannah Arendt, a era moderna limitou-se a imitar a importância que o cristianismo já tinha outorgado à vida humana, destituindo-a agora do poder da imortalidade. Em termos políticos, as consequências deste poder conferido ao homem foram desastrosas e isto porque, na ambição cristã de imortalidade, as preocupações centravam-se no ser individual, nos seus pecados e nas suas necessidades terrenas. A política perdeu, portanto, desde a era cristã, o seu estatuto de lugar em que o homem poderia alcançar a fama imortal, só possível numa esfera pública. A imortalidade pertencia à vida individual, daí que os homens, por si mesmos e enquanto seres particulares, pudessem ambicionar alcançar a imortalidade. Analogamente à aspiração de imortalidade por parte do homem político,

---

<sup>44</sup> [“(…) inevitably arising from Cartesian doubt (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 320.

sempre entendida como potencial e que, por uma transgressão, poderia desaparecer do horizonte humano, também a aspiração cristã à imortalidade por parte do homem individual é potencial, sempre ameaçada pelo pecado que é ainda de natureza individual. A imortalidade continuou a ser, portanto, meramente potencial. Mas a vida individual seria agora o momento de “dar provas”, de resistir ao pecado e, nesta medida, de alcançar a imortalidade. Foi neste contexto que a vida foi valorizada acima de qualquer esfera pública; ela era, para todos os efeitos, o bem supremo. Com a elevação da importância da vida acima de qualquer outra condição dos homens, o fundamental para se alcançar a imortalidade era permanecer vivo. Deste modo, o homicida não cometia um pecado maior do que aquele que se suicidava. Este, por demonstrar não dar valor à sua própria vida, era o grande pecador. Neste contexto cristão, já não havia lugar para o antigo desprezo de que os escravos eram alvo na antiguidade por preferirem ser subjugados e dar valor à sua vida em lugar de lhe porem fim, por resistirem à morte apesar da dureza do esforço do seu labor. No entanto, apesar desta importância conferida ao valor da vida, não encontramos na era cristã a valorização do labor. Ele era visto apenas como modo de manter a vida, isto é, como mera forma de sobrevivência. O labor não era pois entendido como sendo um fim em si mesmo, mas como meio de atingir um outro fim, a saber, a sobrevivência. No contexto da era cristã, a valorização da vida, apesar da necessidade do labor, não encontra neste, mas sim na *vita contemplativa*, a grande prioridade na escala hierárquica das formas de vida que o homem pode assumir. Nessa medida, o que a era moderna recupera do cristianismo é exclusivamente o valor da vida e não a elevação da contemplação ou ainda a possibilidade de nos tornarmos imortais. O mesmo será dizer que a era moderna, na sua recuperação do valor cristão da vida, não herdou desse tempo a dimensão de imortalidade à qual, pelo simples facto de nos mantermos vivos e de não cometermos pecados, poderíamos chegar, mas sim a crença generalizada, que ainda hoje subsiste, de que a “*vida é o bem supremo*”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> [“(…) *life is the highest good.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 319.

Posto isto, a questão que se pode colocar prende-se, mais uma vez, com o tempo. Se já não há hoje grande empenho em reconhecermos um mundo comum, isto é, um espaço entre os homens onde a acção e o discurso são possíveis, como outrora assistíamos na antiguidade; se nos centramos na mera preocupação vital, e, finalmente, se recuperámos a preocupação cristã com a vida, mas a desvinculámos do poder de se tornar imortal, será legítimo que nos interroguemos sobre o tempo a que estamos hoje condenados. Trata-se de um tempo cuja velocidade terá de acompanhar as próprias necessidades vitais, um tempo que desconsidera o passado e no qual nada se exige do futuro do mundo nem mesmo já do futuro de cada um, pois nenhuma imortalidade é agora sequer vislumbrada. É que pela recuperação do valor conferido à vida na era cristã, a era moderna pôde retirar o homem do mundo e reenviá-lo a si mesmo numa perspectiva secularizada. E se nem o homem pode já aspirar à imortalidade própria, muito menos o mundo pode ser visto como lugar imortal, uma vez que nem mesmo a sua realidade está garantida. Longe já de um mundo que, sendo real, poderia eventualmente ser o lugar que tornaria possível um registo imortal, o homem refugiou-se em si mesmo. Neste lugar, e depois de se alienar do mundo, a evidência possível é, em termos práticos, a do seu processo biológico e, a haver imortalidade, será aqui que ela se encontra: no processo vital que perdura para além de cada ser vivo, na medida em que tal processo é comum a todas as espécies. O lugar da evidência deslocou-se, então, do mundo para o interesse da sobrevivência individual e a de toda a espécie humana.

A actividade que melhor garante a sobrevivência, seja a individual, seja a dos homens tomados no seu conjunto, é o labor, inevitavelmente associado ao tempo instantâneo, esse que é o tempo menos durável que podemos conceber. O mesmo será dizer que, de todas as entidades tangíveis, as menos duráveis são aquelas produzidas pelo labor, isto é, as que são mais necessárias ao processo vital. Hannah Arendt recupera a este propósito a ideia de John Locke de que os produtos do labor são de tal forma fugazes que, se não forem consumidos, deterioram-se por si mesmos e, neste sentido, o seu fim é inevitável: *“consideradas na sua mundanidade, são as coisas menos*



*mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais.*<sup>46</sup> Tudo o que está associado à vida possui tendência para o fim e no fim último, isto é, na matéria morta, dá-se a infinita renovação da vida, a sua repetição no enorme ciclo da natureza. O labor e os seus produtos, intimamente conectados com o processo biológico da vida, fazem parte do movimento cíclico da natureza porque esta actividade, ao contrário do trabalho, não termina com a sobrevivência do objecto, mas exige sempre a repetição dos produtos que por ela se geram. Acerca da relação íntima entre o labor e o movimento cíclico da natureza, Hannah Arendt esclarece-nos numa conferência apresentada a 10 de Novembro de 1964 na *Divinity School of the University of Chicago*:

*“Através do labor, os homens produzem o necessário em termos vitais que deve alimentar o processo da vida do corpo humano. E dado que este processo vital, apesar de nos conduzir do nascimento à morte num progresso rectilíneo de declínio, é em si mesmo circular, a própria actividade do labor deve seguir o ciclo da vida, o movimento circular das nossas funções corporais, o que significa que a actividade do labor nunca chega a um fim enquanto a vida dura; ela é indefinidamente repetitiva.”*<sup>47</sup>

Nesse sentido, Hannah Arendt estará de acordo com Marx, quando este se refere ao trabalho como “consumo produtivo”, isto é, uma actividade que produz com vista ao consumo, mas apenas na medida em que se compreende

---

<sup>46</sup> [*“Considered in their worldliness, they are the least worldly and at the same time the most natural of all things.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 96. Segundo John Locke, há efectivamente uma relação entre as coisas que têm uma vida curta e a sua necessidade vital: *“A maior parte das coisas realmente úteis para a vida do homem (...) são geralmente coisas de curta duração, de tal forma que se não forem consumidas pelo uso, deterioram-se e perecem por si mesmas.”* [*“The greatest part of things really useful to the life of man (...) are generally things of short duration; such as, if they are not consumed by use, will decay and perish of themselves (...).”*] in John LOCKE, *“Second Treatise of Government”*, 46, p. 325.

<sup>47</sup> [*“By laboring, men produce the vital necessities that must be fed into the life process of the human body. And since this life process, though it leads us from birth to death in a rectilinear progress of decay, is in itself circular, the laboring activity itself must follow the cycle of life, the circular movement of our bodily functions, which means that the labouring activity never comes to an end as long as life lasts; it is endlessly repetitive.”*] Cf. Hannah ARENDT, *“Labor, Work, Action”*, in James W. BERNAUER, S. J., *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, p. 32.

esse trabalho, não na sua acepção original, mas como labor.<sup>48</sup> O que o labor produz, ao contrário do trabalho, destina-se, portanto, ao consumo ou, por outras palavras, à sua destruição, estando condenado ao tempo instantâneo. E mesmo que a este respeito se contraponha a ideia de que o labor tem ainda a finalidade de impedir que os produtos de subsistência terminem (feitos, precisamente, para terminarem), podemos dizer que a função do labor é ainda aqui de repetição, de voltar a produzir algo com vista ao consumo. Ora, este movimento é de tal forma repetitivo que Hannah Arendt denomina esta actividade como “*monótona*”.<sup>49</sup> A sua predominância no mundo actual revela-nos justamente a monotonia do nosso tempo e a elevação do narcisismo a uma escala nunca antes vista. Mas que espécie de Narciso é este que repete e que destrói mais do que cria e constrói ou, dito de outro modo, que trocou a durabilidade e, mais ainda, o desejo de uma imortalidade potencial, pelo instante? Através do conceito de narcisismo pretendemos propor que o auto-

---

<sup>48</sup> Marx distingue muito claramente entre consumo produtivo e consumo individual, tal como podemos observar na seguinte passagem de *Das Kapital*: “O consumo do operário é duplo. No acto de produção, consome pelo seu trabalho meios de produção, convertendo-os em produtos de valor superior ao do capital adiantado. Este é o seu consumo produtivo. Ele é, simultaneamente, consumo da sua força de trabalho pelo capitalista que a comprou. Por outro lado, o trabalhador gasta o dinheiro pago pela compra da sua força de trabalho em meios de subsistência: este é o seu consumo individual. Os consumos produtivo e individual do trabalhador são, portanto, totalmente diferentes. No primeiro ele actua como força motriz do capital e pertence ao capitalista; no segundo ele é pertença de si próprio e realiza funções vitais fora do processo de produção. O resultado de um é a vida do capitalista; o do outro é a vida do próprio trabalhador.” [“Die Konsumtion des Arbeiters ist doppelter Art. In der Produktion selbst konsumiert er durch seine Arbeit Produktionsmittel und verwandelt sie in Produkte von höherem Wert als dem des vorgeschossenen Kapitals. Dies ist seine produktive Konsumtion. Sie ist gleichzeitig Konsumtion seiner Arbeitskraft durch den Kapitalisten, der sie gekauft hat. Andererseits verwendet der Arbeiter das für den Kauf der Arbeitskraft gezahlte Geld in Lebensmittel: dies ist seine individuelle Konsumtion. Die produktive und die individuelle Konsumtion des Arbeiters sind also total verschieden. In der ersten handelt er als bewogende Kraft des Kapitals und gehört dem Kapitalisten; in der zweiten gehört er sich selbst und verrichtet Lebensfunktionen außerhalb des Produktionsprozesses. Das Resultat der einen ist das Leben des Kapitalisten, das der andern ist das Leben des Arbeiters selbst.”] in Karl MARX, *Das Kapital* (Band 1), pp. 596-597. No entanto, apesar desta distinção, os dois tipos de consumo não se distinguem no fundamental, a saber, na relação que ambos estabelecem com a vida, quer no que diz respeito à “reprodução” inerente ao aumento do capital, no caso do consumo produtivo, quer ainda no que se refere à própria sobrevivência do operário, no caso do consumo individual. Ora, é esta relação com a vida que permite a Hannah Arendt a conclusão de que a actividade aqui elogiada deverá ser mais correctamente denominada como “labor” do que como “trabalho”.

<sup>49</sup> [“(…) monotonous (…)”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 100.

-centramento do novo *animal laborans* se pode compreender como uma modalidade de raciocínio cuja dominância se combina inteiramente com a elevação do tempo instantâneo do labor.

Em primeiro lugar, e porque não se trata de um conceito arendtiano, será necessário explicitar aquilo que aqui entendemos por narcisismo. Poderíamos ser tentados a associar este narcisismo do novo *animal laborans* à esfera privada, favorecendo assim o contraste com a esfera pública que, como iremos propor no tema B deste capítulo, se relaciona intimamente com a vivência intensa do presente em que decorre a acção. Mas se o narcisismo é privado no sentido em que o *animal laborans*, seja o antigo escravo, seja o novo consumista, não se encontra efectivamente numa esfera pública, em efectiva pluralidade, o novo *animal laborans* é aquele que não só está isolado num contexto público, mas ainda desacompanhado em termos privados. Nesse sentido, vivemos não só em isolamento como nos encontramos ainda desacompanhados, afastados de uma esfera privada onde o pensar e o sentir são possíveis. O mundo actual confronta-nos com a própria raridade com que, de uma forma geral, os homens se recolhem nesta esfera. É por isso que entendemos que o narcisismo inerente ao novo *animal laborans* não o reenvia propriamente para uma esfera privada, para um pensar e um sentir que só são possíveis em recolhimento. Seremos hoje os novos narcisos, obcecados por nós próprios, não diante de uma imagem fixa que nos permitiria pensarmos sobre nós mesmos, mas sim frente a uma imagem já desfocada pela qual, de certo modo, já perdemos o interesse.<sup>50</sup> É igualmente por isso que devemos ser cautelosos quanto a uma passagem da introspecção cartesiana ao esquema mental do *animal laborans*, como se a perda da certeza do mundo, que sem dúvida potencia o isolamento e um olhar sobre si, fosse equivalente à valorização do labor e à perda de quaisquer imagens, as do mundo e,

---

<sup>50</sup> Encontramos em Lipovetsky a associação de um tempo que o autor designa como “pós-moderno” à figura dos novos narcisos que, mais do que fixados na sua imagem, a perderam para sempre. Nas suas palavras, “Narciso já não está imobilizado diante da sua imagem fixa, já nem sequer há imagem (...): Narciso entrou em órbita.” [“Narcisse n’est plus immobilisé devant son image fixe, il n’y a même plus d’image (...): Narcisse s’est mis en orbite.”] in Gilles LIPOVETSKY, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, p. 80.

sobretudo, a de nós mesmos. O narcisismo moderno é ainda mais elementar do que a introspecção, esse olhar para dentro de si próprio. Trata-se de um narcisismo que, mais do que permitir ao homem olhar para si, numa tentativa de ainda reflectir sobre o real que, afinal, vem a descobrir apenas no seu interior, se opera automaticamente, como que de forma instintiva e imparável, com vista à satisfação dos interesses estritamente individuais. Será talvez legítimo aceitar que o narcisismo deriva do mesmo princípio de perda de fé no mundo que originou o elogio da introspecção mas, ainda assim, estes conceitos não deverão ser confundidos. Numa tentativa de distinguir com brevidade a introspecção e o narcisismo, talvez se possa dizer que se a primeira é um pensar “sobre si”, numa tentativa de ainda reflectirmos sobre nós mesmos questionando a possibilidade das nossas certezas, o segundo é um pensar “em si” que, afinal, já está muito longe de uma auto-reflexão. Não encontramos no ser que labora grandes rasgos ou vestígios de reflexão, nem sobre si próprio, nem em relação aos outros e ao mundo que com eles partilhamos.

Ora, o narcisismo inerente ao novo *animal laborans* é, por assim dizer, uma modalidade de raciocínio do tempo instantâneo do labor. A este respeito, dever-se-á sublinhar que os novos narcisos são aqueles que reduzem as suas ocupações à satisfação de necessidades vitais, por definição instantâneas, na medida em que os produtos que as alimentam terminam rapidamente dando lugar a novas necessidades com destino idêntico. O esquema vicioso de produção e consumo conduz os indivíduos a um auto-centramento em termos de satisfação de necessidades que não encontra melhor definição do que a sua dimensão inevitavelmente instantânea.

### 3.2 – Os equívocos e os riscos do tempo instantâneo do labor

O tempo instantâneo do labor, associado ao narcisismo moderno, parece padecer essencialmente de três equívocos, os quais propomos designar por ilusão da liberdade, ilusão da felicidade e ilusão da companhia.<sup>51</sup>

O primeiro destes três equívocos assenta na ideia de se considerar que há hoje mais liberdade, a par de menor violência. Ora, para Hannah Arendt, não há talvez força que nos obrigue mais do que a necessidade e essa, como já vimos, encontra o seu lugar de eleição na actividade do labor. Nesta medida, o fim da violência sobre outros homens, tão evidente na eliminação da submissão de escravos, não trouxe maior liberdade, na medida em que assistimos hoje a uma submissão ainda mais forte, porque mais camuflada, ao labor e à necessidade que o caracteriza. Esta submissão à necessidade é bem visível no mito da libertação pelas máquinas, isto é, no advento da automação. A tendência é aumentar o consumo a um nível inesperado; um consumo isento do esforço da violência inerente ao labor do escravo; um consumo rápido de coisas em grande quantidade, por uma sociedade cuja última preocupação será a da durabilidade do mundo.

*“O consumo isento de dor e de esforço não mudaria mas apenas aumentaria o carácter devorador da vida biológica, até que uma humanidade, inteiramente «liberta» dos grilhões da dor e do esforço, pudesse livremente «consumir» o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir. A quantidade de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada dia e a cada hora no processo vital de tal sociedade seria, na melhor das hipóteses, irrelevante para o*

---

<sup>51</sup> Estes três equívocos tornar-se-ão ainda mais evidentes quando analisarmos a crise cultural do nosso tempo, potenciada pela indústria do entretenimento. Como veremos no capítulo II, o alastramento do entretenimento assenta na ideia de que há mais tempo para satisfazer necessidades (ironicamente denominado como “tempo livre”), de que é preciso procurar obsessivamente o bem-estar e de que estamos acompanhados apenas por nos encontrarmos no meio de uma gigantesca multidão.

*mundo, caso este e o seu carácter de objecto pudesse suportar o temerário dinamismo de um processo vital inteiramente motorizado.*<sup>52</sup>

Esta tendência é assustadora se for tomada como ideal, porque ela supõe a ilusão da liberdade em lugar de se tornar evidente que a grande violência actual, a da submissão à necessidade, é justamente alimentada por aquela ilusão. A ideia de que o homem, com mais tempo livre, se liberta das necessidades do labor fundamenta-se na suposição de que, numa sociedade centrada no esquema de produção e consumo, o tempo livre é dedicado a outras actividades. Ora, segundo Hannah Arendt, esta ideia marxista não passa de um mito.<sup>53</sup> Sabemos hoje, porque assistimos a esse fenómeno, que o mundo corre o risco de ser devorado já que o narcisismo do *animal laborans* não permite que as suas horas livres sejam gastas noutro tipo de actividades, mas apenas no consumo ávido e na destruição instantânea dos objectos que se consomem.

---

<sup>52</sup> [*"Painless and effortless consumption would not change but would only increase the devouring character of biological life until a mankind altogether «liberated» from the shackles of pain and effort would be free to «consume» the whole world and to reproduce daily all things it wished to consume. How many things would appear and disappear daily and hourly in the life process of such a society would at best be immaterial for the world, if the world and its thing-character could withstand the reckless dynamism of a wholly motorized life process at all.*"] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 132.

<sup>53</sup> Marx concebe um tempo livre para o trabalhador pelo facto de o tempo que este dedica ao trabalho ser mais curto do que o próprio tempo que demora todo o processo de produção. A este respeito, diz-nos Marx: *"O tempo do trabalho é sempre tempo de produção, isto é, tempo durante o qual o capital é canalizado para a esfera de produção. Mas a recíproca não é verdadeira. O tempo em que o capital permanece no processo de produção não é necessariamente tempo de trabalho. (...) Trata-se de uma interrupção independente da extensão do processo de trabalho, exigida pela própria natureza do produto e do seu fabrico, e durante a qual o objecto de trabalho está submetido a processos naturais mais ou menos longos e sofre modificações físicas, químicas, fisiológicas, sendo o processo de trabalho total ou parcialmente suspenso."* [*"Die Arbeitszeit ist immer Produktionszeit, d.h. Zeit, während deren das Kapital in die Produktionssphäre gebannt ist. Aber umgekehrt ist nicht alle Zeit, während deren das Kapital sich im Produktionsprozeß befindet, deswegen notwendig auch Arbeitszeit. (...) Es handelt sich hier von einer, von der Länge des Arbeitsprozesses unabhängigen, durch die Natur des Produkts und seiner Herstellung selbst bedingten Unterbrechung, während deren der Arbeitsgegenstand kürzer oder länger dauernden Naturprozessen unterworfen ist, physikalische, chemische, physiologische Veränderungen durchmachen muß, während deren der Arbeitsprozeß ganz oder teilweise suspendiert ist."*] in Karl MARX, *Das Kapital* (Band 2), p. 241.

*“Cem anos depois de Marx sabemos quão falacioso é este raciocínio: o tempo livre do animal laborans nunca é gasto noutra coisa senão no consumo; e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O facto de estes apetites se tornarem mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida mas, pelo contrário, concentra-se sobretudo nas superfluidades da vida, não altera o carácter desta sociedade. Implica sim o grave perigo de que eventualmente nenhum objecto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.”<sup>54</sup>*

Um outro equívoco grave inerente ao tempo instantâneo do labor, a ilusão da felicidade, assenta na associação entre consumo e felicidade. Ora, o que um olhar mais atento sobre nós mesmos vem tornar evidente é que a grande ambição da sociedade actual pela felicidade contrasta com a infelicidade generalizada que os indivíduos manifestam enquanto elementos de uma sociedade de consumo, sempre insatisfeita por, na abundância ilimitada que ambiciona a cada momento, não haver labor suficiente para a manter feliz. É que o consumo não tem princípio nem fim e, portanto, não acaba nem tem realmente um começo. Esta sua dimensão inesgotável permite-nos tomar consciência de que qualquer felicidade esperada depois dele é, efectivamente, pura ilusão. Pelo contrário, a incompletude que lhe é inerente remete-nos para

---

<sup>54</sup> [*“A hundred years after Marx we know the fallacy of this reasoning; the spare time of the animal laborans is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more craving his appetites. That these appetites become more sophisticated, so that consumption is no longer restricted to the necessities but, on the contrary, mainly concentrates on the superfluities of life, does not change the character of this society, but harbors the grave danger that eventually no object of the world will be safe from consumption and annihilation through consumption.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 133. A automação trouxe de forma muito evidente mais tempo aos operários. Daqui decorrem, segundo Hannah Arendt, duas grandes consequências, uma de natureza social, a outra de natureza política. A consequência social da automação e da libertação do tempo dos operários é aquela que vem referida no corpo do texto – maior consumo, ou seja, mais tempo para o consumo. A consequência política da automação é que ela se torna fonte de conflitos pois os operários, compreendendo que já não são absolutamente necessários na realização das suas próprias tarefas, têm receio de ver o seu poder ainda mais reduzido. Numa carta que Hannah Arendt escreve a Mary McCarthy em 1965, podemos constatar que, para a autora, os movimentos operários que tiveram lugar nos dez anos anteriores estão relacionados com a automação. Cf. *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, p. 233.

a conclusão inevitável de que este consumo, entendido como ideal, toma conta do homem ao ponto de não mais lhe ser permitido compreender a futilidade de uma vida que, alienada do mundo, espera a felicidade a partir de um consumo já não dirigido apenas para as necessidades fundamentais da vida, mas ainda, e cada vez mais, para os próprios objectos do mundo, tomados, também eles, como necessidades vitais. A própria Hannah Arendt afirma, de forma visionária, que o grande perigo a que estamos sujeitos é o de não detectarmos a dimensão supérflua das coisas que consumimos. Nas palavras da autora, que cita também a este propósito Adam Smith, o grande perigo situa-se na *“futilidade de uma vida que «não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o [seu] labor»”*.<sup>55</sup>

Finalmente, quanto ao equívoco que se deixa enunciar como ilusão da companhia, parece ser legítimo afirmar que na sociedade de consumo em que nos encontramos, muito embora se favoreça um encontro alargado entre os indivíduos, esse encontro não corresponde efectivamente a uma relação, na medida em que não se funda num registo de pluralidade. No labor não há qualquer dimensão de pluralidade precisamente porque o *animal laborans* é um “organismo vivo” igual a todos os outros. Esta igualdade, pressuposta no labor e que representa a natureza viva de todos os seres humanos, está sempre presente em qualquer agrupamento de pessoas “destinadas” a laborar. Daí que tal agrupamento não possa ser considerado como um encontro plural mas apenas como condenado aos “nós” da “convivência”.<sup>56</sup> O sentido desta convivência é, pois, a uniformização de todos os que laboram, de forma que nenhum *animal laborans* se distingue, enquanto tal, de todos os outros que com ele se encontram agrupados. O *animal laborans* torna-se, portanto, membro de um grupo, perdendo a sua específica individualidade ou identidade. Ora, Hannah Arendt afirma, neste mesmo sentido, que o labor é a actividade mais anti-política que existe, dado que o domínio da política exige a associação

---

<sup>55</sup> [“(…) the futility of a life which «does not fix or realize itself in any permanent subject which endures after [its] labour is past».”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 135.

<sup>56</sup> Jean-François Lyotard chega mesmo a afirmar que estes “nós” são hoje mais complexos do que nunca, na medida em que os homens se inserem numa maior rede de relações, embora isso nada tenha que ver com a constituição de uma esfera pública. Cf. Jean-François LYOTARD, *A Condição Pós-Moderna*, p. 41.



e a relação de seres desiguais que conquistam uma igualdade política, com identidades separadas entre si e de todo o grupo em geral. Não poderemos dizer que o *homo faber* faz o elogio desta pluralidade mas, apesar de tudo, mesmo não sendo o encontro com os outros que o move, ele sempre necessitou deste encontro, por exemplo, no mercado de trocas. Isso faz com que a sua actividade, pelo menos, não seja anti-política e a sua visão se assuma mais como instrumental do que narcisista, pois é mais dirigida para o mundo do que para si próprio.

*“O exercício do trabalho, portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Este último é precisamente o caso do labor, uma actividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros, mas está a sós com o seu corpo perante a pura necessidade de manter-se vivo. É verdade que também ele vive na presença e na companhia de outros mas esta convivência não possui nenhuma das características específicas da verdadeira pluralidade.”<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> [*“Workmanship, therefore, may be an unpolitical way of life, but it certainly is not an antipolitical one. Yet this precisely is the case of labouring, an activity in which man is neither together with the world nor with other people, but alone with his body, facing the naked necessity to keep himself alive. To be sure, he too lives in the presence of and together with others, but this togetherness has none of the distinctive marks of true plurality.”*] in Hannah ARENDT, HC, p. 212. Em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt tinha já enunciado a diferença entre o trabalho e o labor no que diz respeito à relação que ambos permitem com o mundo. Assim, surge-nos já nesta obra a ideia de que o isolamento implicado no trabalho ainda permite uma relação com o mundo, distinguindo-se em absoluto do labor, já distante dessa mesma relação. Nas suas palavras: *“O homem, enquanto homo faber, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente a esfera da política. (...) Em isolamento, o homem permanece em contacto com o mundo como artifício humano; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo comum, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo labor, isto é, onde todas as actividades humanas se transformaram em labor.”* [*“Man insofar as he is homo faber tends to isolate himself with his work, that is to leave temporarily the realm of politics. (...) In isolation, man remains in contact with the world as the human artifice; only when the most elementary form of human creativity, which is the capacity to add something of one’s own to the common world, is destroyed, isolation becomes altogether unbearable. This can happen in a world whose chief values are dictated by labor, that is where all human activities have been transformed into laboring.”*] in Hannah ARENDT, OT, p. 475.

À semelhança dos escravos antigos que, na verdade, não se relacionavam entre si, mas apenas se encontravam, potenciando pelo labor do seu corpo um mesmo objectivo, somos hoje os escravos sofisticados de um consumo a que nos subjugamos sem olhar os outros que connosco consomem como potenciais seres relacionais, e portanto diferentes de nós, mas vendo-os cegamente, bem como ao mundo, como objectos, ou melhor dizendo, produtos para consumir. Assim, mais do que em companhia, encontramos-nos num aglomerado de pessoas tendencialmente centradas em si mesmas.

Apesar destes equívocos, e dada a própria necessidade do labor, por garantir a sobrevivência individual e a da espécie, o grande problema não está na existência de uma actividade desta ordem. O labor é até absolutamente necessário ao desenrolar das outras actividades da *vita activa*, pois não conseguimos sequer imaginar a existência de trabalhadores e, de modo ainda mais evidente, só é possível imaginarmo-nos como homens de acção, se as necessidades básicas estiverem garantidas e estas só o são na medida em que uma parte da nossa vida é dedicada ao labor. Um dos problemas reside, então, em assumir o instante como tempo dominante e, além disso, em generalizar o labor ao ponto de menosprezar todas as outras actividades que os homens podem concretizar. E o que nos foi legado pela conjugação de uma perda teórica de fé no mundo e de um processo de secularização que reconfigurou o valor que o cristianismo já havia outorgado à vida humana, destituindo-a da sua imortalidade individual, foi precisamente isso – o elogio exclusivo do instante e do narcisismo que o acompanha e que decorre da elevação das preocupações vitais acima de todas as outras ocupações, sejam elas o trabalho, a acção ou o próprio pensamento.

Em termos do trabalho, vemo-lo reduzido ou à fabricação de instrumentos ou à fabricação de objectos que surgem, também eles, como produtos para serem consumidos num breve instante. Podemos dizer que o paradigma da fabricação de instrumentos é a ciência moderna e o paradigma da fabricação de produtos é a produção industrial. No caso da ciência moderna, constatamos facilmente que este trabalho não surge em nome do mundo mas em nome de um conhecimento imparável que, em lugar de

construir um mundo, ameaça destruir a Terra e, portanto, também o mundo que nela podemos erigir. No caso da produção industrial, o trabalho não surge igualmente, e talvez aqui de uma forma ainda mais evidente, em nome do mundo mas confundindo-se com o labor na medida em que visa apenas a satisfação de necessidades tomadas como vitais. A este nível, o trabalho, longe já da ambição de criar um mundo durável, exerce-se como o labor, isto é, como mero modo de “lutar” pela vida e construir produtos prontos a consumir. Segundo Hannah Arendt, a exceção a esta tendência “massificante” da produção é o artista a quem ainda concedemos o direito de ser um trabalhador em lugar de ser um simples operário.

Em termos de pensamento, longe já do elogio da contemplação, o raciocínio a ter em conta, se é que esta figura ainda é possível numa sociedade absolutamente centrada no labor, é aquele que promove o egoísmo da mera luta pela sobrevivência por parte de um homem que, em lugar de procurar o diálogo interior do pensar, se encontra absolutamente centrado em si mesmo e nas suas necessidades. Se assim for, mais do que uma introspecção, um pensar sobre si, encontramos hoje no auge do narcisismo, um pensar em si. O raciocínio dominante é aquele que procura a abundância e que se limita a prever consequências, como mera capacidade cerebral que, afinal, pode ser bem substituída e até mesmo ultrapassada pelo novo poder das máquinas.

O labor, assim entendido, como a mais importante das actividades humanas, conduz-nos à perda da individualidade que nos constitui, pela própria anulação que provoca em termos da nossa possibilidade de trabalhar, agir e pensar, isto é, leva-nos à *“passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”*.<sup>58</sup> De modo que, se nos olhássemos, a nós e não apenas o universo, de um ponto de vista arquimediano fora da Terra, veríamos muito provavelmente seres que desenrolam processos, mas não encontraríamos qualquer espontaneidade. Em última instância, vemos como é a própria humanidade que se perde com a elevação do labor ao topo da hierarquia das

---

<sup>58</sup> [“(…) deadliest, most sterile passivity history has ever known.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 322.

actividades da *vita activa* e com a consequente transformação do trabalho em labor. Isto porque, ao contrário deste último, o trabalho permite a construção do mundo, um mundo durável e permanente para lá da mera intenção de sobreviver; porque mais do que a vida, este mundo permite a vida humana. E esta vida será tanto mais humana quanto menos se limitar a laborar, assumindo em vez disso que pode transcender os seus limites temporais no trabalho e sobretudo na possibilidade de agir.

Um outro perigo desta elevação do labor e do seu tempo instantâneo e que é, na verdade, a consequência mais dramática desta nova realidade, é que o narcisismo da sociedade de consumo, com as suas preocupações centradas nesse mesmo consumo, não permite a existência de uma esfera pública. A actividade mais elogiada é o labor e, nesse sentido, *“não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública mas apenas actividades privadas exibidas em público”*.<sup>59</sup> Ora, esta actividade, não podendo ser desligada do corpo e das suas necessidades, aponta-nos para a privacidade como lugar ideal em que a vida, mas já não a preocupação com a política, se assume como valor principal. Esta será, digamos assim, a grande ironia da vitória do *animal laborans* – um consumo incessante, instantâneo e altamente visível, em contraste com a invisibilidade própria da actividade do labor. Por outras palavras, a ironia desta vitória está no facto de o *animal laborans* não mais desenrolar em privado a sua actividade, com vista à satisfação daquelas que considera serem as suas necessidades básicas; agora, o que outrora era privado, é assumido em e como público. Disso é prova a visibilidade da própria sociedade consumista em que vivemos, com todas as suas necessidades, desejos e dependências económicas, e o elogio explícito actual da importância da sobrevivência e do tempo instantâneo.

Mas será que esta visibilidade pública da satisfação de necessidades consideradas como vitais pode ser entendida como um sintoma de redução da política à mera preocupação com a dimensão vital dos indivíduos? Será que

---

<sup>59</sup> [“(…) there can be no true public realm, but only private activities displayed in the open.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 134.

esta elevação da vida acima da nossa capacidade para constituir um autêntico espaço público, pode ser verdadeiramente considerada como um novo paradigma político?

Estas questões obrigam-nos a tomar posição quanto à eventual aceitação, por parte de Hannah Arendt, de um conceito que se tornou central em teoria política desde que Michel Foucault o enunciou em 1976: referimo-nos ao conceito de “biopolítica”. Através deste neologismo, Foucault pretendeu demonstrar a alteração fundamental ocorrida no século XVIII relativamente ao modo como, desde Aristóteles, os homens conceberam a distinção entre a *zôê* e a *bios*, a primeira dizendo respeito à vida nua, ou ao simples facto de viver (que o homem partilhava com os animais e os deuses) e a segunda dizendo respeito a uma vida qualificada, a um modo de vida capaz quer de contemplação (*bios theoretikos*) quer de uma existência política (*bios politikos*).<sup>60</sup> Segundo Foucault, a principal alteração que podemos constatar relativamente a esta distinção é que ela deixou de se fazer deste modo, havendo indícios de que a *zôê* assume hoje um lugar central na cena política. Nas palavras de Michel Foucault:

*“O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.”*<sup>61</sup>

Giorgio Agamben explorou este conceito até ao limite, considerando que repetimos hoje generalizadamente uma figura obscura do Direito Romano – a figura do *homo sacer*. Tratava-se de um homem sagrado, na medida em que a sua vida não poderia ser sacrificada através de um ritual religioso, mas que simultaneamente estava privada de quaisquer direitos civis, podendo por isso

---

<sup>60</sup> Cf. ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, I, 5, 1095b, p. 6.

<sup>61</sup> [*“L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d’une existence politique; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question.”*] in Michel FOUCAULT, “Droit de mort et pouvoir sur sa vie”, p. 188.

ser destruída por qualquer um. Esta imagem revela, segundo Agamben, aquilo que realmente somos hoje: homens que, acima de tudo, elevam a vida e a assumem como insacrificável, e que, paradoxalmente, a expõem à morte, a uma violência profana sem precedentes. Daí que, segundo o autor, nos possamos considerar hoje como “*homines sacri*”.<sup>62</sup> Agamben propõe que o conceito de “biopolítica” é inteiramente adequado a esta dimensão paradoxal de uma vida sagrada exposta à morte, na medida em que a vida, assim entendida, tem ocupado o lugar central da cena política da modernidade. Mas o interesse que esta imagem pode assumir neste nosso contexto é que, segundo Agamben, antes de Michel Foucault ter proposto o conceito de “biopolítica” para indicar aquilo em que a política hoje se tornou, já Hannah Arendt teria defendido a tese, em *The Human Condition*, de que a política moderna se circunscreve à preocupação com a vida biológica, a vida nua. Nesse sentido, o autor assume que isso nos legitima a considerar que este conceito, embora não o termo que o designa, está presente no pensamento de Hannah Arendt, em particular no seu modo de entender a política moderna.<sup>63</sup> Ora, apesar de Hannah Arendt ter efectivamente considerado que as antigas necessidades vitais circunscritas à privacidade assumem hoje, de forma contrastante, uma publicidade nunca vista, é um facto que a autora reconhece existir, desde o início da era moderna, uma degradação do espaço público e da própria política. É por isso que resistimos à ideia de que Hannah Arendt aceitaria o conceito de “biopolítica” para designar a situação actual ou, se quisermos, a postura que hoje assumimos diante da política. Não querendo correr o risco de sublinhar pequenas subtilidades, a verdade é que consideramos que esta elevação das preocupações vitais é uma característica melhor denominada como social do

---

<sup>62</sup> Cf. Giorgio AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua*, p. 111.

<sup>63</sup> Cf. Giorgio AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua*, p. 13. Esta mesma convicção é expressa por André Duarte: “Acredito que a introdução da noção de biopolítica no pensamento de Arendt nos permite compreender melhor a correlação entre as manifestações mais importantes da violência política contemporânea (...). Embora isto envolva os riscos de ler Arendt para lá de Arendt, acredito que permaneço fiel ao âmago do seu pensamento (...).” [“I believe that the introduction of the notion of biopolitics into Arendt’s thinking enables us to better understand the correlation between the most important manifestations of contemporary political violence (...). Although this involves the risks of reading Arendt beyond Arendt, I believe that I remain faithful to the core of her own thinking (...).”] Cf. André DUARTE, “Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present”.

que como política e que, portanto, uma política que não se ocupa do mundo mas que, em vez disso, se pretende imiscuir na definição dos contornos que a vida nua deve assumir, não é verdadeiramente, para Hannah Arendt, uma política. Nesse sentido, dada a sua elevada noção de política e o facto de considerar que a supremacia da vida é sinónimo da degradação actual da política e, em geral, de todas as formas que a esfera pública pode assumir, o conceito de “biopolítica” conteria para a autora, muito provavelmente, uma contradição nos termos. Em termos políticos será, por isso, mais correcto enfatizar o primado da vida nua que, num tom de preocupações sociais, invade os regimes democráticos, ou, num sentido mais extremo, a dimensão corrupta de movimentos, denominados como políticos, que, de uma forma que hoje sabemos trágica, procuraram determinar absolutamente a vida nua, criando até, como sabemos, lugares em que a realidade era de facto a de indivíduos reduzidos à pura dimensão biológica da sua vida.<sup>64</sup>

A distinção entre os domínios social e político é central no pensamento de Hannah Arendt. No entanto, e como a própria autora admite, a fronteira que os separa é cada vez mais irreconhecível. Alguns autores defendem que hoje tal fronteira é até impossível de definir, criticando Hannah Arendt por não reconhecer que os problemas sociais são actualmente também políticos.<sup>65</sup> A proposta da autora é sempre a de demarcar tais domínios, assumindo que a política consiste numa preocupação com o mundo e, o domínio social, com a vida, para além de que as questões sociais têm condições para ser sempre mais consensuais do que as questões políticas.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Isto significa que o totalitarismo, apesar de ser entendido como uma forma de governação, não pode ser considerado, no sentido rigoroso do termo, uma forma de governação política. Nesse sentido, concordamos inteiramente com Josep E. Esquirol quando, no seu artigo “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, afirma que “o totalitarismo, mais do que um tipo de política e de poder, é a negação de política e de poder.” [“(…) el totalitarismo, más que un tipo de política y de poder es la negación de política y poder.”] in Manuel CRUZ, Fina BIRULES (comp. e dir.), *En Torno a Hannah Arendt*, p. 43.

<sup>65</sup> A título de exemplo, Michael Gottsegen afirma: “Uma política livre de questões da necessidade (...) seria uma política desnecessária.” [“A politics free of matters of necessity (...) would be an unnecessary politics.”] in Michael G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, p. 234.

<sup>66</sup> Em resposta a Albrecht Wellmer que pede a Hannah Arendt um exemplo do nosso tempo de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político, a

Ora, considerando esta distinção, e assumindo que hoje tende a haver uma visibilidade pública das questões sociais em detrimento de uma verdadeira preocupação política, entendemos não contrariar o pensamento de Hannah Arendt se designarmos a sociedade actual por “bio-sociedade”, na medida em que é a própria autora que afirma que vivemos numa sociedade de consumo onde não somos verdadeiramente cidadãos mas sim operários, isto é, homens que, acima de tudo, laboram.

*“Diz-se frequentemente que vivemos numa sociedade de consumidores; e, uma vez que, como vimos, o labor e o consumo são apenas duas fases de um só processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isto é o mesmo que dizer que vivemos numa sociedade de operários.”<sup>67</sup>*

No entanto, neste contexto de uma “bio-sociedade”, o homem moderno não terá perdido por completo as suas capacidades. Continuamos a poder pensar, apesar de em tal processo termos de empreender uma verdadeira luta contra a tendência actual para raciocinar em termos de sobrevivência e de promoção da maior abundância possível à nossa volta. Continuamos a fabricar, embora se tenha perdido a importância comum da fabricação, isto é, a construção de um mundo durável. De certo modo, ao criar, continuamos a agir, quanto mais não seja ao desencadear processos, mesmo que esses

---

autora oferece-nos uma imagem exemplificativa de tal distinção: *“Tomemos o problema da habitação social. O problema social é certamente o da habitação adequada. Mas a questão de se esta habitação adequada significa integração ou não é certamente uma questão política. Em todas estas questões há uma dupla face. E uma destas faces não deve estar sujeita ao debate. Não deve haver qualquer debate acerca da questão de que todas as pessoas devem ter habitações decentes.”* [*“Let’s take the housing problem. The social problem is certainly adequate housing. But the question of whether this adequate housing means integration or not is certainly a political question. With every one of these questions there is a double face. And one of these faces should not be subject to debate. There shouldn’t be any debate about the question that everybody should have decent housing.”*] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 318.

<sup>67</sup> [*“It is frequently said that we live in a consumers’ society, and since, as we saw, labor and consumption are but two stages of the same process, imposed upon man by the necessity of life, this is only another way of saying that we live in a society of laborers.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 126.



movimentos pertençam mais aos cientistas do que àqueles que se denominam como políticos. Ainda assim, a acção foi a actividade da *vita activa* que mais sofreu com a valorização do labor e isto porque a acção dos próprios cientistas, se ainda pode ser assim denominada, não consegue ser tão intensa em revelação nem tão consistente em termos discursivos e históricos como aquela que se dá entre os homens, na esfera pública. É por isso que podemos dizer que a acção é, hoje em dia e no seu sentido original, uma autêntica raridade.

*“Mas a acção dos cientistas, na medida em que intervém na natureza do ponto de vista do universo e não na teia das relações humanas, não tem o carácter revelador da acção nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – carácter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte de onde emerge o sentido que ilumina a existência humana. (...) Os poucos que ainda sabem o que significa agir talvez sejam ainda menos numerosos que os artistas, e a sua experiência seja ainda mais rara do que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo.”*<sup>68</sup>

Uma sociedade de operários que se oferece ao consumo rápido, que permite o raciocínio apenas enquanto simples cálculo da maior abundância, que reduz o trabalho ao tempo instantâneo do labor, que o entende como supérfluo relativamente à grandeza que o valor da vida vem assumindo para o homem refugiado em si mesmo: parece ser hoje esta a nossa condição, a dos novos narcisos que entraram em órbita. Os perigos daqui decorrentes são óbvios, nomeadamente na ausência de reflexão e de limites que deveríamos impor a uma ciência cada vez mais alienada da Terra. Mas onde há perigos, deve também emergir a tentativa de os enfrentar, procurando superar as imperfeições que deles podem decorrer. Hannah Arendt parece fazê-lo, ainda

---

<sup>68</sup> [*“But the action of the scientists, since it acts into nature from the standpoint of the universe and not into the web of human relationships lacks the revelatory character of action as well as the ability to produce stories and become historical, which together form the very source from which meaningfulness springs into and illuminates human existence. (...) these few who still know what it means to act may well be ever fewer than the artists, their experience even rarer than the genuine experience of and love for the world.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 324.

que implicitamente, através de uma proposta de regresso à Terra, esse lugar original de que a ciência se aliena cada vez mais. Aquilo que está implicado neste regresso é a necessidade de compreender que o conhecimento científico, e sobretudo o avanço tecnológico, não são ambições que nos compensem daquilo que estamos em vias de perder: a própria Terra enquanto lugar original que permite a habitabilidade do homem no mundo. Procuraremos, de seguida, compreender o alcance desta proposta de regresso à Terra, em particular aquilo que nessa mesma proposta, essencialmente espacial, está implicado em termos temporais. Veremos como a Terra, entendida como limite espacial que permite a construção da nossa habitação, é ainda a condição última de nos situarmos e construirmos nós mesmos um mundo durável. É aí que podemos imaginar como possível a constituição de uma esfera pública na qual podemos agir e vivenciar o tempo próprio da acção: um presente intenso, entre o passado e o futuro, ao qual, como veremos, está associado um forte desejo de imortalidade.

## B – A URGÊNCIA DE REGRESSAR À TERRA

*Ele encontrou o ponto arquimediato mas usou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para que ele o encontrasse.*<sup>69</sup>

Franz Kafka

### 1. A estatura do homem e a ciência moderna

Podemos hesitar entre conceber a obra *The Human Condition* como pessimista ou, pelo contrário, como apontando para um registo mais aberto de esperança relativamente ao futuro. A interpretação de que se trata de uma obra pessimista é a mais simples de justificar pois, para o fazer, ainda que de forma sumária, bastar-nos-ia atentar na expressão que dá título ao seu último tema: “A vitória do *animal laborans*”.<sup>70</sup> Se este foi o homem que venceu, e ele é

---

<sup>69</sup> [“*Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.*”] Franz KAFKA, cit. in Hannah ARENDT, *HC*, p. 248.

<sup>70</sup> [“*The Victory of the Animal Laborans*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 320 e sgs. Esta visão pessimista sobre a obra de Hannah Arendt está presente em *Visible Spaces* de Dagmar Barnouw, sobretudo quando esta autora se refere ao capítulo sobre o labor: “*Este capítulo (...) reflecte mais directamente a preocupação de Hannah Arendt com a natureza precária e as limitações da vida humana e a sua memória inconsolável da destruição em massa.*” [“*This chapter (...) reflects most directly her concern with the precariousness and limitations of human life and her inconsolable remembrance of its mass destruction.*”] in Dagmar BARNOUW, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, p. 184. Ora, embora Hannah Arendt admita que a vida humana está reduzida, cada vez mais, às necessidades vitais do labor, não

aquele que mais se aproxima da sua dimensão animalesca (reparemos que o homem que labora não é enquanto homem que se define, mas como animal, ao contrário do que acontece com o *homo faber*), então estaremos hoje mais próximos do animal que do homem. O que nos parece ser discutível é afirmar esta análise pessimista relativamente ao nosso tempo como sendo uma fatalidade que nunca poderemos superar. Pelo contrário, o que encontramos sempre em Hannah Arendt é a confiança no mundo e nos homens que o constituem, na sua imprevisibilidade, e até mesmo quando nos fala dos “tempos sombrios”, encontramos esta confiança inabalável:

*“Até nos tempos mais sombrios temos o direito de esperar alguma iluminação, e é bem possível que essa iluminação não venha tanto das teorias e dos conceitos como da luz incerta, vacilante, e muitas vezes ténue, que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e trabalhos, conseguem acender em quase todas as circunstâncias e projectar sobre o tempo que lhes foi dado para viver na Terra (...).”<sup>71</sup>*

É por isso que talvez não seja correcto aceitar que Hannah Arendt nos apresente aqui uma visão pessimista em relação ao futuro do homem e à fatalidade de ele ver reduzidas as imensas potencialidades do tempo a um registo estritamente instantâneo; trata-se, antes, de uma constatação relativamente ao tempo actual. Acreditamos que o amor pelo mundo, o dela própria, não permitiria que Hannah Arendt o abandonasse, quer quanto à sua conceptualização enquanto entidade durável, quer ainda quanto à possibilidade de os homens viverem intensamente o seu presente dando origem a acções potencialmente imortais. Por isso, a consciência da degradação a que, no nosso tempo, conduzimos a acção e o próprio trabalho, diluindo-os e centrando-nos na futilidade do labor, é sobretudo um alerta. Encontramo-nos

---

encontramos em todo o seu pensamento, e especificamente em *The Human Condition*, qualquer referência à “*natureza precária (...) da vida humana*”.

<sup>71</sup> [“*That even in the darkest of times we have the right to expect some illumination, and that such illumination may well come less from theories and concepts than from the uncertain, flickering, and often weak light that some men and women, in their lives and works, will kindle under almost all circumstances and shed over the time span that was given them on earth (...).*”] in Hannah ARENDT, *MDT*, p. ix.

diante de uma obra de aviso relativamente àquelas que podem ser as consequências mais desastrosas da elevação do labor ao topo da hierarquia das actividades da *vita activa*, na sua íntima relação com o modo como se dá a nossa vivência do tempo. Esta representação da actualidade como sendo um tempo pobre e redutor, na exacta medida em que reduz o ser humano à condição mais básica que ele pode conhecer, a saber, a mera preocupação com o seu processo vital, não deve ser lida como o destino futuro do homem, mas antes como remetendo para a urgência de reflectir sobre a alienação da Terra e do mundo, no sentido de compreender aquilo que estamos em vias de perder com esta alienação. Dito de outro modo, estamos perante uma obra que nos obriga a repensar a nossa posição no mundo, o modo como o olhamos e como lidamos com os outros que dele fazem parte, enfim, a nossa própria condição como seres únicos que, além de consumir, são ainda capazes de trabalhar e agir. Neste sentido, e aí reside parte da sua originalidade, mais do que apontar-nos uma fatalidade, Hannah Arendt pretende reflectir sobre as consequências do “*duplo voo da Terra para o universo e do mundo para o eu*”.<sup>72</sup> É isto precisamente o que se pode ler nas entrelinhas do prólogo de *The Human Condition*, quando a autora afirma: “«O que estamos a fazer» é de facto o tema central deste livro.”<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> [“(…) *twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self* (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 6.

<sup>73</sup> [“«*What we are doing*» is indeed the central theme of this book”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 5. Encontramos constantemente em Hannah Arendt esta vontade de pensar em nome da compreensão. Mesmo diante de afirmações que tendem ao pessimismo, a necessidade de compreensão sobrepõe-se. Mais do que apontar fatalidades, Hannah Arendt preocupou-se com a elucidação e isto porque só ela nos poderá permitir tomar consciência do perigo. Num artigo intitulado “*The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany*”, originalmente publicado em *Commentary*, X/10, 1950, Hannah Arendt refere-se à importância de compreendermos a ocupação da Alemanha, “*porque é muito provável que tornemos a assistir, durante as nossas vidas, à sua repetição a uma escala gigantesca*” [“(…) *for we are all too likely to see it repeated in our lifetime on a gigantic scale*.”]. Ora, não é a rendição ao desespero que aqui vemos elogiada. Pelo contrário, este acontecimento serve-nos de aviso e só a compreensão de que “*o totalitarismo arranca até às raízes*” [“*Totalitarianism kills the roots*.”], de que ele foi sem precedentes e de que, depois dele, corremos o risco de que qualquer auxílio externo seja impotente, pode defender-nos contra o perigo que todo o futuro encerra. Cf. Hannah ARENDT, *EU*, p. 269.

Ora, pensar sobre o que estamos a fazer não revela a consciência de quem nos vê condenados a fazer sempre aquilo que hoje fazemos, o que, em termos da *vita activa*, se pode enunciar genericamente como consumo e que, em termos científicos, consiste na crescente alienação da Terra e na concomitante indiferença com que esse empreendimento tem vindo a ser olhado por parte dos leigos. O mesmo será dizer que pensar sobre o que estamos a fazer não significa que a vivência instantânea do tempo seja uma fatalidade no futuro ou que estejamos condenados a esperar passivamente que a catástrofe se aproxime. Se assim fosse, qualquer reflexão seria desnecessária ou pelo menos condensaria a esterilidade de uma dor trágica e tortuosa. Não é isso que lemos ao longo de *The Human Condition*, como ainda não é isso que está presente noutras obras de Hannah Arendt que, mais parcialmente, se dedicam a pensar sobre “o que estamos a fazer”.

De forma a compreender aquilo que, em termos de proposta, resulta da reflexão acerca do “que estamos a fazer”, e esse resultado parece pressupor um regresso à Terra, importa agora pensar acerca do carácter prático que a alienação da Terra pode atingir, e que muito simplesmente consiste na possibilidade da sua destruição. A possibilidade da destruição da Terra vem questionar o significado último da durabilidade do mundo construído por mãos humanas – um mundo que, apesar de estar destinado ao desgaste do uso, transcende os limites da vida humana, podendo assumir-se como comum ao longo das gerações. Neste contexto, o exemplo das experiências mais radicais em termos de destruição – as explosões atómicas – será fundamental. Tais experiências são pensadas por Hannah Arendt não como legitimação da rendição do homem ou do desespero humano, mas antes como acontecimentos últimos e, de certo modo, ideais para tomarmos consciência da importância do nosso ponto arquimediano mais familiar – a própria Terra. Mas é necessário admitir que este tipo de reflexões enfrenta hoje o problema básico de estarmos a tentar compreender uma realidade que, dizendo respeito à ciência moderna, se afastou da nossa linguagem natural e do nosso sentido comum. O problema não é, obviamente, haver domínios do conhecimento que se afastam destas que são as condições mais elementares da compreensão humana. O problema é, na verdade, que esta questão da dimensão prática da

alienação da Terra, a simples possibilidade da sua destruição, diz-nos muito directamente respeito, não apenas em termos da nossa sobrevivência, mas ainda no que se refere ao mundo que construímos e que nos acolhe. Um mundo que sobrevive à nossa chegada e à nossa partida e que, portanto, é o lugar onde o tempo da acção é possível – um presente intenso inteiramente situado no intermédio entre o passado horizontal e o futuro vertical, que se pode transcender em imortalidade.

### 1.1 – Sentido comum e linguagem natural

Como forma de pensar acerca das implicações decorrentes da redução da possibilidade humana de agir à criação científica, Hannah Arendt retoma, no último capítulo de *Between Past and Future*, uma questão do “simpósio sobre o espaço” de 1963 – “«A conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu a sua estatura?»”.<sup>74</sup> Segundo a autora, esta questão é antropocêntrica pois parte de uma preocupação com o homem, de um humanismo herdado dos romanos e, como a ciência não partilha desta preocupação humanista, esta questão não é científica. Para a ciência moderna, “o homem não é mais do que um caso especial da vida orgânica” e, portanto, esta é uma questão dirigida ao leigo, devendo ser respondida recorrendo ao sentido comum e à linguagem natural, ambos alheios à ciência moderna.<sup>75</sup>

A linguagem natural tem claras relações com o sentido comum, na medida em que aquilo que ela exprime tem referências inegáveis no mundo tal como o recebemos pelos sentidos. Quanto ao sentido comum, ele depende dos outros, quer por pertencerem ao mesmo contexto que eu (pelo acto simples de todos atribuímos significados particulares a objectos singulares), quer por

---

<sup>74</sup> [“«Has man’s conquest of space increased or diminished his stature?»”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 265.

<sup>75</sup> [“(…) man is no more than a special case of organic life (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 266.

identificarem da mesma forma que eu um mesmo objecto (apesar das múltiplas percepções que possam surgir). Deste modo, os outros representam, a par dos nossos cinco sentidos, a possibilidade de existir alguma coisa como “sensação de realidade”, bem como a própria comunicação que a partir dessa sensação pode ter lugar. É pela convivência humana que encontramos a importância da intersubjectividade garantida por uma espécie de sexto sentido, aquilo que desde São Tomás de Aquino designamos por sentido comum – *sensus communis*.<sup>76</sup> Se a cada sentido corresponde uma função ou propriedade do mundo (por exemplo: este é visível porque temos visão), a este sentido comum corresponde a propriedade do ser-real, o qual transcende largamente as propriedades dos outros sentidos na medida em que é o seu próprio fundamento e possibilidade. O ser real, garantido pelo sentido comum, é uma propriedade prévia que se supõe sempre que olhamos, ouvimos, cheiramos,... algo no mundo das aparências. Este sentido comum foi, segundo Hannah Arendt, exemplarmente descrito por São Tomás de Aquino na *Suma Teológica* como “*raiz comum e princípio dos sentidos exteriores*”.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> A tradução deste conceito por “sentido comum”, e não por “senso comum”, deve-se ao facto de este último ter adquirido, na nossa linguagem, uma conotação menor equiparada a um saber sem profundidade, o que não equivale minimamente à conotação que Hannah Arendt lhe atribui. Já Kant sublinhou esta diferença entre o sentido comum e o senso comum, optando por utilizar o termo latino quando se pretendia referir ao primeiro. “*O entendimento humano comum, que como entendimento simplesmente são (...) é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretende o nome de homem, tem por isso também a equívoca honra de ser confundido com o significado de senso comum (...); e na verdade de tal modo que pelo termo comum (...) entende-se algo como o vulgar, que se encontra por toda a parte, e cuja posse absolutamente não é nenhum mérito ou vantagem.*” [*Der gemeine Menschenverstand, den man, als bloß gesunden (...) Verstand, für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (...) belegt zu werden; und zwar so, daß man unter dem Worte gemein (...) so viel als das vulgare, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.*] in Immanuel KANT, *KU*, § 40, p. 389.

<sup>77</sup> “[...] «*the common root and principle of the exterior senses*» (...).” in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 51. A respeito do sentido comum, São Tomás de Aquino afirma ainda que ele é de tal forma a raiz dos outros sentidos, que é por ele que podemos distinguir entre várias sensações. “*1. Chama-se «comum» a este sentido interno, não por uma atribuição genérica, como se fosse um género, mas enquanto raiz e princípio comum dos sentidos externos. 2. Cada sentido julga o objecto sensível que lhe é próprio, distinguindo-o de outras qualidades que caem também no âmbito do mesmo sentido, como o branco do preto ou do verde. Mas nem a vista nem o gosto podem distinguir o branco e o doce, porque aquele que os distingue tem que conhecer ambos.*



É do sentido comum, que é comum por ser partilhado por todos os homens, na pluralidade que nos constitui, que surge a possibilidade do reconhecimento de um mundo igualmente comum a todos eles, numa palavra, a esfera pública. Ora, é no contexto desta possibilidade de reconhecimento de um mundo comum, dependente da conjugação da linguagem, enquanto comunicabilidade, com o sentido comum, que pode ser surpreendido um pensamento que se manifesta em público. Este pensamento torna-se público na medida em que supõe um encontro entre os homens na pluralidade que os constitui. A sua condição de possibilidade é sermos capazes de abdicar da nossa subjectividade e do nosso auto-interesse em nome de um pensamento alargado que supõe que nos coloquemos no lugar do outro, num ponto de vista geral ou intersubjectivo, pressupondo os seus juízos, não tanto como efectivos mas apenas como possíveis. Para sermos fiéis a Hannah Arendt, deveremos identificar esta dimensão pública do pensamento com o julgar, essa faculdade que a nossa autora descobre na reflexão de Kant acerca do juízo estético e que, como veremos no capítulo II, alarga ao ponto de a politizar. Guardaremos para esse capítulo, dedicado a compreender a linha horizontal do passado, a análise da importância desta faculdade ao nível da própria constituição de uma esfera pública que, estando pressuposta tanto na arte como na política, garante, por assim dizer, que saibamos escolher a nossa companhia, no presente como no passado. O que nos interessa para já é compreender que as condições de possibilidade desta esfera são o sentido comum e a linguagem natural e que a importância da constituição de uma esfera pública é tal que qualquer domínio que dela se afaste e cujas implicações digam respeito a todos, como é o caso da ciência, exige de nós um esforço suplementar de compreensão.

O termo “público” assume, no pensamento de Hannah Arendt, dois sentidos distintos, mas inter-relacionados, que são devidamente clarificados pela autora. Significa, em primeiro lugar, o espaço de aparência, de

---

*Portanto, é preciso que seja da competência do sentido comum o juízo de discernimento a que se referem (...).” in SÃO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, Tomo III, qu. 78, art. 4, p. 279.*

luminosidade, onde todos nós, enquanto espectadores, vemos garantida a nossa sensação de realidade. Nas palavras da autora:

*“O termo «público» significa dois fenómenos extremamente inter-relacionados mas nem por isso idênticos: significa, primeiro, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior publicidade possível. Para nós, a aparência (...) constitui a realidade.”<sup>78</sup>*

E significa, em segundo lugar, o próprio mundo na medida em que é reconhecido como comum a todos e que pode, por sua vez, ser entendido de duas formas: quer enquanto conjunto de objectos tangíveis que apontam para a sua durabilidade, quer enquanto “espaço entre” que permite o próprio mundo das relações intangíveis entre os homens. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“Segundo, o termo «público» significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós (...). (...) Ele está relacionado (...) com o artefacto, a fabricação pelas mãos humanas, bem como com as relações que se estabelecem entre aqueles que habitam em conjunto o mundo feito pelo homem.”<sup>79</sup>*

---

<sup>78</sup> [“The term «public» signifies two closely interrelated but not altogether identical phenomena: It means, first, that everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity. For us, appearance constitutes reality.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 50.

<sup>79</sup> [“Second, the term «public» signifies the world itself, in so far as it is common to all of us (...). (...) It is related (...) to the artifact, the fabrication of human hands, as well as to the affairs which go on among those who inhabit the man-made world together.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 52. É por este segundo sentido do termo “público” que optámos por nos referir a este domínio como uma “esfera” e não como um “espaço”, procurando sugerir que, apesar de a existência de espaços públicos ser fundamental para a constituição de um domínio público, esta constituição não depende, apenas, de uma dimensão puramente espacial. Podemos compreender melhor esta ideia se pensarmos no exemplo da estética, que é justamente aquele em que Hannah Arendt opta por utilizar o conceito de espaço público (*public space*) e não de esfera pública (*public realm*). Não há talvez domínio que necessite mais de um espaço tangível do que o da estética – qualquer obra, seja ela do domínio da arte ou da filosofia, necessita, enquanto objecto tangível, de encontrar um espaço onde possa ser apresentada aos espectadores. Nesse sentido, se Hannah Arendt opta pelo conceito de espaço público quando se refere a estes objectos culturais, é justamente para sublinhar esta absoluta dependência de um espaço tangível onde se podem inscrever os objectos dessa ordem. No entanto, é igualmente certo que esse espaço público, só

Todos estes sentidos estão inter-relacionados. A esfera pública significa o espaço de aparência do mundo comum, não apenas do mundo dos objectos tangíveis, mas ainda do mundo intangível das relações entre os homens, no qual a acção e o discurso ocupam um lugar especial. Além disso, as relações entre os homens, por definição intangíveis, só são possíveis porque nos situamos num mundo que, sendo tangível, reconhecemos como comum. É na tangibilidade do mundo das coisas construídas pelas mãos humanas e que reconhecemos como comum e durável que, afinal, os homens habitam e é também aí que podem estabelecer uma relação. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“Conviver no mundo significa essencialmente que um mundo de coisas está entre aqueles que o têm em comum, como uma mesa está situada entre aqueles que se sentam em seu redor; o mundo, como qualquer espaço-entre, relaciona e separa os homens simultaneamente.”*<sup>80</sup>

Ora, as condições de possibilidade da esfera pública, constituída por actores e espectadores, são o sentido comum e a linguagem natural que orientam a nossa compreensão num mundo que reconhecemos como comum, quer na sua dimensão tangível, quer ainda na sua dimensão intangível. A dimensão intangível que caracteriza a convivência e a relação entre os homens funda-se, portanto, nessa capacidade de, pelo sentido comum, reconhecermos

---

por si, não garante uma esfera pública, onde os homens podem trocar as suas opiniões acerca de tais objectos. Dito de outro modo, e mais concretamente, o espaço público de um museu não basta para que os homens se assumam como verdadeiramente posicionados numa esfera pública, formulando e comunicando os seus juízos. Este domínio, ao qual Hannah Arendt se referiu tantas vezes como *“realm”* e não como *“space”*, comporta, assim, duas dimensões: uma tangível, isto é, o próprio mundo que aparece e que é assumido em comum, e outra intangível, ou seja, o universo das relações que surgem entre os homens. Deste modo, apesar de o termo *“esfera”* ser ainda espacial, ele permite-nos conceber que o domínio público não é apenas constituído pela tangibilidade de um espaço. Ele corresponde ainda à dimensão intangível desse *“espaço”*-entre que pode, justamente, surgir entre os homens.

<sup>80</sup> [“To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 52.

a realidade do mundo e, através da linguagem natural, comunicarmos, admitindo assim a possibilidade de nos entendermos.

Podemos dizer que a ciência se tem afastado desse espaço de aparência que garante a realidade de um mundo comum, na medida em que o seu “mundo” se tem alheado das condições de possibilidade da esfera pública – o sentido comum e a linguagem natural. O mesmo será dizer que o “mundo” da ciência se tem afastado da compreensão humana. Este alheamento da ciência em relação ao sentido e à linguagem comuns explica-se, no primeiro caso, pelo facto de a ciência se ter separado da percepção vulgar dos sentidos e, portanto, do sentido comum, dado que este é, como vimos, o responsável pela coordenação dos nossos cinco sentidos, e, no caso da linguagem vulgar, pelo facto de esta estar intimamente ligada à própria revelação da percepção dos sentidos, isto é, ao mundo tal como o recebemos.<sup>81</sup>

Os dados sobre os quais a ciência desenvolve o seu estudo estão, efectivamente, cada vez mais longe da esfera pública porque o estão também da percepção sensível e da aparência que toda a percepção desta ordem supõe. A realidade que interessa à ciência moderna já não é, portanto, a dos fenómenos que se oferecem à percepção sensível, mas antes aquela que se esconde por detrás deles, isto é, que não aparece pelo facto de, por assim dizer, não caber nos limites finitos da nossa percepção. Nesse sentido, o

---

<sup>81</sup> Acerca da relação entre sentido comum e linguagem no que diz respeito à sua perda em termos da ciência moderna, diz-nos Hannah Arendt: *“Ele [o cientista] foi levado também a renunciar à linguagem normal, que mesmo nos seus refinamentos conceptuais mais sofisticados permanece inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e ao nosso sentido comum.”* [“He has also been forced to renounce normal language, which even in its most sophisticated conceptual refinements remains inextricably bound to the world of the senses and to our common sense.”] Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 266. É esta mesma relação que está presente no conceito de “racionalidade comunicativa” de Habermas pois esta é a forma de racionalidade que assegura a toda a comunicação a referência a um mundo real e comum. Cf. Jürgen HABERMAS, *Racionalidade e Comunicação*, p. 192. Será esta racionalidade que permite o “agir comunicativo”, na concepção de uma acção que é apenas possível num quadro de entendimento comum, não só em termos discursivos, como ainda no que respeita a uma noção da realidade. Cf. Jürgen HABERMAS, *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 85. Nesta acção, assim entendida, como dependente não só de uma comunicação que lhe dê sentido, mas ainda de uma sensação de realidade, ouvem-se ecos de Hannah Arendt de forma irrecusável.

objecto de estudo da ciência deixou de ser a realidade que aparece por pertencer à escala finita da percepção sensível, passando a corresponder a uma realidade que cabe apenas na escala do “*infinitamente pequeno*” e do “*infinitamente grande*”.<sup>82</sup>

O alarme mais revelador deste desajustamento entre a compreensão humana e o domínio da ciência é a aceitação vulgar de que os “cérebros electrónicos”, apesar de programados pelo homem, podem “compreender” mais do que um cérebro humano. A situação a que esta consideração nos conduz é inteiramente nova: agora, aquilo que outrora contribuía para a definição da espécie humana, não apenas o facto de termos um cérebro mas ainda uma capacidade mental para compreender, já não nos pertence em absoluto. Hannah Arendt enuncia esta questão como sendo um “*problema principal, que consiste no facto de o homem poder fazer, e fazer com êxito, o que ele não pode compreender e expressar na linguagem humana quotidiana*”.<sup>83</sup> E a esperança de Bohr de que aquilo que era novo e, portanto, desajustado ao nosso quadro conceptual, haveria de encontrar o seu lugar no mundo pela criação de um novo quadro que, precisamente, dotaria a novidade de compreensão, é hoje, segundo Hannah Arendt, uma esperança desapontada.<sup>84</sup> De modo análogo, Planck exigia, em 1929, que a linguagem matemática da ciência fosse “*«traduzida na linguagem do mundo dos nossos sentidos para que eles [os processos matemáticos] nos pudessem ser de alguma valia»*”.<sup>85</sup> Segundo Hannah Arendt, também esta exigência é pouco concretizável, na medida em que cada vez mais o mundo sensível e o mundo da física se distanciam entre si.

No entanto, admitir esse deslocamento da ciência relativamente à esfera pública não significa que a questão atrás colocada, acerca da relação entre a

---

<sup>82</sup> [“(…) *infinitely small* (...) *infinitely large* (...)”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 266.

<sup>83</sup> [“(…) *main problem, which is that man can do, and successfully do, what he cannot comprehend and cannot express in everyday human language.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 270.

<sup>84</sup> Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 271.

<sup>85</sup> [“(…) *«translated back into the language of the world of our senses if they are to be of any use to us.»*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 271.

conquista do espaço e a estatura humana, deva ser abandonada. Pelo contrário, uma reflexão a partir dela pode ser o mote para analisar as implicações do avanço científico por parte de leigos, humanistas ou até pelos próprios cientistas, na medida em que também eles são, antes de mais, cidadãos. É preciso constatar que não podemos esperar uma resposta óbvia e de validade universal a respeito desta questão, dado que o próprio termo “estatura humana”, a par de outros termos como “vida”, “ciência” e “conhecimento”, é pré-científico.

*“Mas todas as respostas dadas neste debate, quer venham de leigos, de filósofos ou de cientistas, são não-científicas (embora não sejam anti-científicas); elas nunca podem ser demonstradamente verdadeiras ou falsas. A sua verdade assemelha-se mais à validade dos acordos do que à validade compulsória dos enunciados científicos.”<sup>86</sup>*

Mas também por isso, por este termo não ser objecto de estudo da ciência, ele deve ser questionado antes de qualquer investigação científica que envolva o ser humano.<sup>87</sup> A nossa questão remete-nos, então, para a análise

---

<sup>86</sup> [“But all answers given in this debate, whether they come from laymen or philosophers or scientists, are nonscientific (although not antiscientific); they can never be demonstrably true or false. Their truth resembles rather the validity of agreements than the compelling validity of scientific statements.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 267.

<sup>87</sup> É também pelo facto de acreditar que há conceitos que, estando implicados no desenvolvimento científico, não podem no entanto ser definidos em absoluto pelos cientistas que Ulrich Beck nos apresenta o conceito de “sociedade de risco”. O risco, que é hoje sobretudo uma consequência do desenvolvimento da ciência, implica decisões que não podem estar apenas nas mãos dos cientistas. Neste sentido, defende este autor, a política deve sobrepor-se à ciência e isto porque, na verdade, todos estamos envolvidos no risco que as novas descobertas científicas implicam. Este novo risco interfere na vida privada e por isso a decisão sobre o modo como lidamos com ele, a simples escolha sobre se o devemos ponderar ou simplesmente ignorá-lo, já não pode ser exclusivamente científica. Por se tratar de um conceito que abrange todos os indivíduos, por interferir em esferas como o trabalho, a família e a própria identidade, o risco remete-nos para uma decisão que deve ser tomada por todos. Nas palavras do autor: “Muitos acreditam que na era do risco só pode haver uma única autoridade, e esta é a ciência. Mas isto é não apenas uma completa incompreensão do que é a ciência, mas também uma completa incompreensão da noção de risco. (...) Portanto, a lição da sociedade de risco é esta: a política e a moralidade estão a ganhar – têm de ganhar! – prioridade sobre a astúcia do raciocínio científico” [“Many believe that in the age of risk there can be only one authority left, and that is science. But this is not only a complete misunderstanding of science, it is also a complete misunderstanding of the notion of risk. (...) So the lesson of the risk society is

das implicações do desenvolvimento científico através do modo como concebemos tais termos pré-científicos, de forma a compreender se eles ainda fazem algum sentido para nós. Uma forma de olhar a questão é partir-se de um desprezo pelo leigo e de um enaltecimento do cientista, como se aquele ainda estivesse preso a conceitos antigos que precisamente já não possuem qualquer sentido no contexto da ciência moderna. Este é um caminho possível, mas não é este o caminho que Hannah Arendt nos aponta. Pelo contrário, o leigo será aquele que ainda pode compreender na medida em que possui um sentido comum e uma linguagem diversa do formalismo em que assenta toda a matemática. Nessa posição, o leigo conseguirá compreender melhor que o cientista – cada vez mais afastado, na sua actividade, da compreensão humana que eventualmente ainda possuirá noutros domínios – as próprias implicações da ciência e do seu crescente desenvolvimento.

*“Esta divisão entre o cientista e o leigo, contudo, está muito longe da verdade. (...) O cientista não deixa apenas atrás de si o leigo com a sua compreensão limitada; ele deixa para trás uma parte de si mesmo e do seu próprio poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, quando vai trabalhar no laboratório e começa a comunicar em linguagem matemática.”<sup>88</sup>*

Esta separação que o cientista tem empreendido relativamente ao domínio da compreensão humana, a qual é feita, como vimos, a partir do sentido comum e da sua expressão numa linguagem natural, não nos pode levar a uma demissão da nossa capacidade infinita para compreender. Pelo contrário, essa separação exige, hoje mais do que nunca, o esforço da nossa compreensão, na medida em que tal separação não deverá ser entendida como uma mera demarcação teórica da ciência por contraponto à dimensão

---

*this: politics and morality are gaining – have to gain! – priority over shifting scientific reasoning.”]* in Ulrich BECK, *The Politics of Risk Society*, pp. 13-14.

<sup>88</sup> *[“This division between the scientist and the layman, however, is very far from the truth. (...) The scientist has not only left behind the layman with his limited understanding; he has left behind a part of himself and his own power of understanding, which is still human understanding, when he goes to work in the laboratory and begins to communicate in mathematical language.”]* in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 268-269.

prática que, em geral, rege a vida dos homens. Pelo contrário, a ciência mostra-nos hoje como pode ser terrivelmente prática, ao pôr em causa a sobrevivência do planeta apenas em nome da comprovação da própria teoria. A experiência atômica foi disso, até hoje, o maior exemplo. Só nós, os leigos, ainda seremos capazes de compreender o alcance da possibilidade de uma destruição absoluta, a par de sermos nós mesmos aqueles que ainda têm condições para reconhecer os perigos decorrentes de um acaso que com frequência assalta os modernos empreendimentos científicos.<sup>89</sup> Só recusando a obsessão científica pelo raciocínio lógico e perfeito, que resultaria na grande doença vaticinada por Novalis, nos será permitido compreender um mundo que, apesar de escapar a essa perfeição, é bem mais real do que o mundo lógico ou, melhor diríamos, *pato-lógico*.<sup>90</sup>

Regressando à questão inicial, podemos dizer com Hannah Arendt que se a ciência fosse um domínio absolutamente independente da compreensão dos homens, isto é, se os pressupostos e as implicações das descobertas científicas não pudessem ser questionadas e avaliadas em comum pelos homens, a estatura do homem, tal como hoje a concebemos, não aumentaria; pelo contrário, *“não só estaria rebaixada face a todos os padrões que*

---

<sup>89</sup> O assombro do acaso tem igualmente consequências teóricas. A este nível, verificamos que alguns cientistas foram levados a reconstituir os fundamentos da ciência ao verem a sua actividade ameaçada por este assombro. Para além de uma visão ingénua do determinismo e, simultaneamente, recusando que a ciência esteja condenada à absoluta arbitrariedade, Ilya Prigogine apresenta-nos a proposta consistente de uma terceira via. Esta alternativa assenta no princípio de que é preciso desmistificar a ciência e compreendê-la como uma forma provável de olhar o mundo, procurando explicá-lo, sem no entanto fazermos um pacto com o acaso, isto é, sem sermos obrigados a reconhecer a inutilidade das leis físicas porque, nesse caso, o mundo mais não seria do que fruto de uma arbitrariedade. Cf. Ilya PRIGOGINE, *O Fim das Certezas – o Tempo, o Caos e as Leis da Natureza*, pp. 186-187. Apesar disso, julgamos que mesmo esta terceira via, embora nos obrigue a repensar o lugar do acaso na ciência, não nos conduz a uma maior segurança no que diz respeito ao conhecimento científico. Pelo contrário, a probabilidade como solução principal desta via assume em si mesma a impossibilidade de restituir a antiga certeza que outrora a ciência reivindicava exclusivamente para si própria.

<sup>90</sup> Recordemos o belo aforismo de Novalis: *“Uma ânsia absoluta de perfeição e integridade é uma doença, logo que se mostre, ela mesma, não íntegra e destruidora e avessa ao que é imperfeito.”* [*“Ein abs[oluter] Trieb nach Vollendung und Vollst[ändigkeit] ist Krankheit, sobald er sich zerstörend, und abgeneigt gegen das Unvollendete, Unvollst[ändige] zeigt.”*] in NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, pp. 106-107.



*reconhecemos, mas teria sido destruída*".<sup>91</sup> E isto porque a compreensão humana, tanto da parte de cientistas como de leigos, tem constituído, ainda assim, um antídoto relativamente àquilo que a ciência tem hoje o poder de concretizar: a destruição da Terra, isto é, do limite espacial onde o homem pode construir a sua habitação.

## 1.2 – Explosões atômicas: mundo e acção em questão

Admitir que o nosso lar, de duração linear, é construído num limite espacial através do material natural que ali se oferece às mãos humanas, implica aceitar que o mundo humano começou no passado com o próprio homem e sermos obrigados a imaginar, ainda que de forma remota, que ele poderá ter um fim, desejavelmente longínquo, no futuro. Desde sempre os homens se preocuparam com este começo e este fim a partir de uma averiguação, mais ao menos científica, da dimensão temporal da própria Terra. Que uma força oriunda do Universo, independente da intervenção humana, a tenha originado e a possa destruir, sempre foi uma hipótese admitida com alguma plausibilidade. O que é novo no nosso tempo é que somos obrigados a conceber que o fim do mundo humano pode ser originado pelo próprio homem na medida em que descobrimos hoje que o homem, outorgando para si próprio o estatuto de *"senhor da Terra"*, tem poder para destruir não apenas o seu mundo mas ainda o limite espacial da sua habitação, cujo início nada deveu à sua intervenção.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> [*"(...) not simply be lowered by all standards we know of, but have been destroyed."*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 280.

<sup>92</sup> É assim que Heidegger caracteriza o homem que, em risco de se destruir a si próprio, ironicamente se orgulha de ser o *"senhor da Terra"*. Nas suas palavras: *"No entanto, precisamente este homem que está ameaçado assim se pavoneia tomando a figura de senhor da Terra."* [*"Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf."*] Cf. Martin HEIDEGGER, *"Die Frage nach der Technik"*, in *Vorträge und Aufsätze*, 30-31, p. 28.

Talvez não exista maior evidência da possibilidade de uma destruição global que aniquilaria a Terra do que as explosões atômicas. O que estas experiências permitem pensar é imenso!<sup>93</sup> Trata-se de acontecimentos de tal forma radicais que nos possibilitam equacionar, não só os perigos que são inerentes à sua concretização, mas ainda reflectir sobre a própria legitimidade da criação científica. Se, como vimos a respeito do trabalho, toda a produção implica destruição, não será tanto esta relação inevitável entre criação e destruição que as explosões atômicas vêm surpreender. Aquilo mesmo para que aponta a descoberta da energia atômica, e sobretudo a sua dimensão terrivelmente prática, é, antes, o desequilíbrio acentuado desta mesma relação. As explosões atômicas vieram mostrar como a destruição já não se faz em nome da construção do mundo ou da própria criação científica, mas como, pelo contrário, o homem é capaz de se auto-destruir e ao seu mundo sob o desígnio de uma guerra total, podendo já não haver quem constate, como Corneille em *Le Cid*, que “o combate cessou por falta de combatentes”, apesar de ter sido isso que efectivamente aconteceu.<sup>94</sup> Vemos como aqui a dimensão de destruição do trabalho assume uma pequenez quase ridícula. De facto, já não estamos a falar da destruição de uma árvore para construir uma mesa ou qualquer outro objecto de madeira, nem mesmo do contexto científico em que pela experiência se desencadeiam processos naturais, mas antes de sermos capazes de nos destruirmos, a nós e ao mundo, com uma força que não só se exerce contra a natureza mas ainda que não acontece na natureza e, na pior das hipóteses, sem que qualquer construção daí advenha. Lembrando as palavras de Hannah Arendt:

*“Pois aqui não são desencadeados processos naturais, mas sim processos que não acontecendo na natureza terrestre, são conduzidos*

---

<sup>93</sup> Também Hannah Arendt identificava as explosões atômicas como acontecimentos essenciais que nos dão imenso para pensar. É por isso que, a par do totalitarismo, a bomba atômica é um dos motivos pelos quais a autora se dedica a pensar sobre o eventual sentido da política nos dias de hoje. Cf. Hannah ARENDT, *WP*, pp. II, 28 e sgs.

<sup>94</sup> Torna-se inevitável constatar que a dimensão ampla desta destruição e, simultaneamente, o facto de ela poder ser concretizada por mãos humanas, são fenómenos inteiramente novos. A este propósito, veja-se Ernst JÜNGER, *Le Mur du Temps*, 91, p. 173.

*para a Terra para produzir o mundo ou destruir o mundo. (...) O horror que se apoderou da Humanidade quando se ouviu falar da primeira bomba atômica foi um horror em relação a essa força oriunda do universo; quer dizer, no sentido mais verdadeiro da palavra, uma força sobrenatural (...).*<sup>95</sup>

Esta força sobrenatural veio mostrar-nos como podemos ser destrutivos, como a violência pode ser exercida sobre nós mesmos e, em última instância, como através dessa mesma violência é o mundo inteiro que está em causa e não já o espaço circundado pelas fronteiras de uma cidade ou até mesmo de um país. Será caso para perguntar: que mais teremos de aprender? Que outras catástrofes têm de ter lugar no mundo para tomarmos consciência do risco que corremos? E, finalmente, perguntemos com Peter Sloterdijk: será a catástrofe indispensável para que se inicie um outro percurso?<sup>96</sup>

Se assim fosse, se efectivamente precisássemos da catástrofe, daqui resultaria, mais do que uma alienação, a iminência da absoluta destruição da

---

<sup>95</sup> [*“Denn hier werden nicht natürliche Prozesse losgelassen, sondern solche, die in der irdischen Natur nicht vorkommen, auf die Erde gelenkt, um Welt herzustellen oder Welt zu zerstören. (...) Das Entsetzen, das sich der Menschheit bemächtigte, als sie von den ersten Atombomben hörte, war ein Entsetzen über diese aus dem Universum stammende, also im wahrsten Wortsinne über-natürliche Kraft (...).”*] in Hannah ARENDT, *WP*, p. 85.

<sup>96</sup> Esta questão de Peter Sloterdijk surge como forma de pensar sobre a legitimidade daquilo que designa por “pedagogia da catástrofe”. Neste sentido, o autor enuncia quatro dos grandes riscos deste tipo de pedagogia que, segundo ele, é fruto da modernidade e cujos limites poderemos enunciar deste modo: 1) a impossibilidade de se dizer quanta desgraça seria necessária para aprendermos e a imprevisibilidade inerente às catástrofes; 2) a dolorosa aprendizagem implicada neste tipo de pedagogia assente no princípio de que precisamos de aprender por nós próprios; 3) a perversão de, em lugar de imputar responsabilidades a alguém, as catástrofes surgirem como meros acontecimentos trágicos e não como acções e 4) a inadequação entre verdade e revelação pois a catástrofe, entendida como revelação, já não vem mostrar a verdade, mas sim, e em última instância, a destruição e a morte. Cf. Peter SLOTERDIJK, *A Mobilização Infinita. Para uma Crítica da Cinética Política*, pp. 73, 77-85. Para além disso, é ainda de questionar se as catástrofes que temos vindo a conhecer são de facto eficazes em termos pedagógicos, isto é, se temos efectivamente aprendido com elas. E a ineficácia a este nível é de tal forma evidente que o perigo é precisamente não se saber qual o grau de catástrofe de que precisamos. Mais do que de catástrofes, será então necessário outro tipo de exigências, como por exemplo aquela que Marcuse nos indica, a saber, a consciência da iminência dessa mesma catástrofe. Cf. Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, p. xlv.

Terra. E muito embora esta catástrofe ainda não tenha sido concretizada a uma escala global, Hiroshima e Nagasaki revelam-nos que a catástrofe já teve lugar no passado e, mais do que isso, que ela se tornou, para sempre, uma possibilidade no futuro. Ora, a urgência de regressar à Terra deve-se ao facto de não podermos correr o risco da sua destruição absoluta na medida em que a Terra é, em primeira instância e ao que tudo indica, a própria condição da existência da vida e, além disso, ela é ainda o limite espacial da nossa habitação. Aquilo com que as explosões atómicas nos confrontaram irremediavelmente é que os homens, sob a alçada de uma ciência dominada pela ambição da técnica, correm o risco de ver destruído o seu lar na Terra. Um lar que cada geração, em nome da durabilidade do mundo, tem de construir e não apenas consumir ou sequer usar. Um lar, afinal, onde é possível que os homens, em pluralidade, estabeleçam relações entre si. A acção, aliada ao discurso, assume, no pensamento de Hannah Arendt, um lugar especial no conjunto destas relações fundadas na pluralidade. E sabendo da admiração de Hannah Arendt por esta capacidade, talvez não seja exagerado afirmar que é em nome do mundo, e portanto da própria acção que nele pode acontecer que, afinal, é urgente regressar à Terra.

O ponto de partida para esse regresso consiste na compreensão de que, muito embora não precisemos de catástrofes globais, existe uma ambivalência entre o perigo e a salvação, isto é, de que, pelo facto de nos aproximarmos do “*perigo extremo*”, estamos também na melhor posição de a ele permanecermos atentos, de questionarmos.<sup>97</sup> Admitir esse regresso significa compreender que a destruição de que os homens sabem hoje ser capazes só pôde ser equacionada depois mesmo de a alienação da Terra ter conhecido o seu lugar no mundo. Foi apenas na medida em que o homem procurou um novo ponto arquimediano fora da Terra que ele pôde olhá-la como a sua velha habitação,

---

<sup>97</sup> Em consonância com esta ideia, Heidegger cita Hölderlin: “«Mas onde há perigo, cresce / também a salvação»” [“»Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.«”], e afirma que esta “*implica que tenhamos em vista, a toda a hora, o perigo extremo*” [“Dies schließt ein, daß wir jederzeit die äußerste Gefahr im Blick behalten.”]. Para o autor, e, a este nível, não menos do que para Hannah Arendt, é no questionar, “*a devoção do pensamento*” [“(…) die Frömmigkeit des Denkens.”], que está o caminho a percorrer em nome do que salva. Cf. Martin HEIDEGGER, “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, 32, 37, 40, pp. 29, 34, 36.

desprezando-a e conduzindo-a constantemente ao risco da absoluta destruição. Mas vimos como aquilo com que nos deparamos nessa viagem para fora da Terra não é um novo mundo, uma verdadeira alternativa, e muito menos a elevação da nossa estatura. Pelo contrário, permitindo que a acção se reduza à criação científica e, assim, favorecendo a alienação da Terra, mais não fazemos do que nos demitirmos da responsabilidade de pensar acerca da legitimidade desta alienação, preferindo, em seu lugar, diminuirmo-nos à dimensão mais baixa que podemos conhecer – a do *animal laborans*. Mas é recusando essa tendência que podemos constatar que, se enquanto houver Terra, a alienação não pode ser simplesmente absoluta, ela não é de modo algum desejável. Pelo contrário, a Terra é-nos de tal forma essencial que é nesse lugar original que nos podemos distanciar do seu consumo, do mero interesse pela nossa sobrevivência, de modo a encontrarmo-nos num mundo que, pela sua durabilidade, assumimos como comum. E esse encontro com os outros, essa união diferenciada dos homens entre si que é a própria pluralidade e que torna possível que os homens, além de muitos, compreendam a riqueza da sua diferença, só é viável se rejeitarmos de forma peremptória as repercussões dos movimentos inerentes à própria alienação a que a era moderna nos conduziu: a instrumentalização da natureza e do mundo, e a concomitante perda da noção da sua durabilidade, que são frutos do primeiro movimento – da Terra ao universo; a introspecção teórica ou ainda, em termos práticos, o consumismo desenfreado, a mera preocupação com a sobrevivência, o redutor narcisismo e o elogio do instante, que são, pelo menos parcialmente, as consequências do segundo movimento – do mundo ao nosso interior. É então urgente superar a hierarquia das actividades da *vita activa* a que a era moderna nos conduziu, e isto em nome do retorno a um lugar onde poderemos assumir um mundo em comum, no seu duplo sentido: enquanto conjunto de objectos tangíveis que caracterizam a sua durabilidade e enquanto espaço entre os homens a partir do qual é possível constituir o universo intangível das relações humanas. Só confiando nesse limite espacial que é a Terra e que acolhe um mundo comum e durável, transcendendo os limites da nossa vida no passado como no futuro, poderemos vivenciar intensamente o presente em que se desenrola a acção. Afinal, que homens estarão dispostos a agir se não admitirem a existência de um mundo durável desde o passado que,

tendo chegado até ao presente, foi a base temporal de sustentação do rumo dos acontecimentos que se pretende alterar pela acção? Se aceitarmos que a acção depende da noção de um mundo que nos precede, mais razão teremos para aceitar a relação entre a acção e a crença na durabilidade do mundo no futuro. Para o evidenciarmos, basta-nos, muito simplesmente, perguntar: que homens estarão dispostos a agir, politicamente falando, se desconfiarem que o mundo ou a própria Terra estão condenados a acabar amanhã? Procuraremos, de seguida, justificar o presente intenso como tempo da acção. A vivência intensa do presente em que se desenrola a acção traduz a confiança na durabilidade do mundo – um mundo que nos precede e que esperamos que nos sobreviva. Este presente é intenso porque justamente os homens que o vivem acreditam que o mundo tem um passado e um futuro mas, nesse momento, a acção condu-los a um hiato temporal cuja intensidade se justifica pelo facto de quererem alterar o rumo dos acontecimentos do passado e enfrentarem um futuro que se adensa em verticalidade.

## 2. A acção e o presente

A acção acontece na intensidade do presente. Começaremos por mostrar como aquelas que são as duas características fundamentais da acção – a imprevisibilidade e a irreversibilidade – remetem para o presente como sendo o tempo eleito da acção. A intensidade deste presente será melhor evidenciada quando constataremos que ela se deve ao facto de a acção ser uma novidade imprevisível e, enquanto tal, representar uma tentativa de alterar o rumo do passado horizontal tendo como única certeza a absoluta abertura de um futuro cuja verticalidade adensa a própria natureza imprevisível da acção. Finalmente, veremos como à vivência intensa deste presente está associado um forte desejo de imortalidade, a esperança de que no futuro haja quem recorde o passado, o que, só por si, reitera a ideia de que a acção está relacionada com a crença na durabilidade do mundo no passado como no futuro. A importância assumida por esta recordação, que consiste na actualização da imortalidade, sempre potencial, da acção, ultrapassa em muito a simples veneração que devemos ao passado. Na sua dimensão pública, tal recordação é, como iremos sugerir, igualmente necessária à própria renovação do mundo comum.

### 2.1 – O presente e a dupla irreversibilidade / imprevisibilidade

A acção encontra no presente o seu momento privilegiado. Este é o seu tempo de eleição na medida em que é no presente que a acção pode assumir as suas principais características: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Este é um presente decisivo em que, por um lado, nada está garantido quanto aos seus fins, daí a sua imprevisibilidade e, por outro lado, nos sabemos diante de uma possibilidade que, se for concretizada, permanece no mundo de forma inalterável, e nessa dimensão reside a sua irreversibilidade.

No que diz respeito à sua dimensão imprevisível, a acção é aquilo que no presente se oferece como infinitamente improvável. Retomando uma distinção entre a acção, o labor e o trabalho em termos de princípios e de fins, podemos dizer que se o labor não tem princípio nem fim, o trabalho encontra no modelo o seu princípio e no objecto o seu fim e a acção tem como princípio a liberdade e como fim nada de muito concreto se pode esperar a partir dela. É esta expectativa relativamente ao fim para o qual a acção aponta que a torna incerta, absolutamente nova e imprevisível. O seu registo de uma novidade imprevisível, cujo fim se situa no limite externo da acção, conduz os agentes a tomarem consciência da absoluta verticalidade do futuro.

No que diz respeito à sua dimensão irreversível, esta surgirá apenas quando a acção for concretizada, isto é, quando pertencer já ao registo horizontal do passado. Nesta medida, se o fim da acção é imprevisível, isto é, pertence ao futuro, esse mesmo fim só adquire um sentido irreversível quando se tornar passado. É por isso que a acção acontece num tempo em que o seu fim ainda é imprevisível, isto é, ainda pertence ao futuro, mas que ainda não é irreversível, isto é, ainda não é passado. Estas associações entre, por um lado, a irreversibilidade e o passado e, por outro, a imprevisibilidade e o futuro, são legitimadas por Hannah Arendt ao conceber as figuras do perdão que, equacionando a irreversibilidade, nos possibilita como que rever o passado, e da promessa que, diminuindo a imprevisibilidade assustadora da acção, nos projecta o futuro no momento presente. Estas figuras do perdão e da promessa não são formas de destruir as características da irreversibilidade e da imprevisibilidade da acção mas são, por assim dizer, mecanismos que nos permitem diminuir a dimensão temível de tais características. Dito de outro modo, o perdão e a promessa são formas básicas de, muito simplesmente, nos relacionarmos com os outros e de, em pluralidade, admitirmos a possibilidade de agir.

*“As duas faculdades são aparentadas na medida em que uma delas, perdoar, serve para desfazer os actos do passado, cujos «pecados» pendem como a espada de Damocles sobre cada nova geração; e a outra, obrigar-se a si próprio através de promessas, serve para criar no*



*oceano da incerteza, que é por definição o futuro, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, e menos ainda a durabilidade de qualquer espécie, seriam possíveis nas relações entre os homens.*<sup>98</sup>

Dever-se-á dizer que o perdão e a promessa correspondem aos únicos princípios morais admitidos por Hannah Arendt no plano político, e eles são claramente morais na medida em que dependem de uma “boa intenção”. Ora, esta admissão de um certo tipo de moralidade no domínio da acção decorre do facto de tanto o perdão como a promessa suporem o desejo de encontro com os outros e, além disso, garantirem que esse encontro não é incompatível com a imprevisibilidade e a irreversibilidade enquanto características inerentes à acção. Sem estes princípios do perdão e da promessa estaríamos condenados à recusa da acção pois, pela nossa medida humana, não suportaríamos a sua fatalidade e a sua independência absoluta relativamente a qualquer tentativa de controlo humano. Estes princípios devolvem-nos à acção, reconciliam-nos com a sua absoluta liberdade e espontaneidade. Por eles, assumimos a acção sem os receios que a irreversibilidade e a imprevisibilidade absolutas nos suscitam. Só assim somos capazes de nos lembrar da importância de começar, de um nascer para o qual a acção indelevelmente nos transporta.

Mas se o passado dota a acção de irreversibilidade e se o futuro lhe dá o dom da imprevisibilidade, torna-se necessário conceber um outro tempo, intermédio entre aqueles, no qual a acção aconteça como ainda não irreversível mas ainda imprevisível. Este será um tempo em que a acção está em vias de se tornar irreversível, mas em que ela ainda é imprevisível. Este tempo é, no nosso entender, o presente. É nele, nesse tempo destacado dos modelos de segurança que o passado oferece e das soluções já demasiado conhecidas do futuro presentificado, que a acção se pode concretizar na sua

---

<sup>98</sup> [*“The two faculties belong together in so far as one of them, forgiving, serves to undo the deeds of the past, whose «sins» hang like the Damocles’ sword over every new generation; and the other, binding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men.”*] in Hannah ARENDT, HC, p. 237.

acepção mais autêntica, como pura imprevisibilidade relativamente à incerteza de um futuro vertical e tendendo à irreversibilidade do passado horizontal.

## 2.2 – O presente intenso: a acção como uma novidade imprevisível

A acção pode ser definida sinteticamente como uma novidade cujo fim é imprevisível. Vimos como, em termos temporais, a acção se situa no presente. Ora, este presente afigura-se intenso porque, justamente, a acção é a introdução de algo de novo no mundo, cujo fim não se pode prever. Enquanto novidade, a acção pretende alterar o rumo do passado horizontal e, enquanto imprevisível, nenhuma certeza pode haver quanto ao seu fim.

A alteração que a acção pretende introduzir relativamente ao rumo dos acontecimentos do passado, enquanto tempo do que já está dado, está em clara consonância com a necessidade para que Hannah Arendt aponta de distinguir entre o fazer e o agir, contrariando a tendência antiga para interpretar a acção como mera fabricação. Esta tendência nasce da dimensão incómoda que a própria imprevisibilidade da acção concretiza, bem como do “inconveniente” de ela apenas se constituir a partir da pluralidade humana, isto é, da presentificação dos homens entre si num mundo que por eles é assumido como comum. Deste desconforto inerente à acção surge a necessidade de a substituir por uma outra actividade, previsível e realizada em isolamento. Essa substituição foi, muitas vezes, encontrada no fazer, na mera fabricação sobre a qual um homem, isolado dos outros, pudesse assumir sem receios a inteira responsabilidade. Uma das principais consequências da substituição do agir pelo fazer ou, se quisermos, da pluralidade pelo isolamento, é a perda de uma esfera que a pluralidade funda – a esfera pública.

*“Todas as calamidades da acção resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição sine qua non desse espaço de aparência*

*que é a esfera pública. Consequentemente, a tentativa de eliminar esta pluralidade equivale sempre à abolição da própria esfera pública.*<sup>99</sup>

A negação da pluralidade é desastrosa quando aplicada ao domínio político. Por ela, torna-se impossível compreendermos a importância de constituirmos uma relação com os outros fundada na pluralidade, isto é, na individualidade que cada ser humano representa. Em última instância, nada pode ser mais contrário ao conceito de acção do que esta destruição da individualidade num mundo essencialmente plural e, simultaneamente, do que a expectativa de, depois de agirmos, termos obtido exactamente aquilo que planeámos. É neste mesmo sentido que Hannah Arendt afirma, num ensaio provavelmente destinado a uma conferência que intitulou como “The Eggs Speak Up”, que o preceito “*não se fazem omeletas sem partir ovos*”, muito claramente associado a um raciocínio instrumental, é absolutamente incorrecto se aplicado à acção política. Em lugar deste preceito, teremos de supor, sempre que nos referimos à acção, a declaração que Georges Clemenceau fez a propósito do caso Dreyfus, amplamente analisado por Hannah Arendt em *The Origins of Totalitarianism*: “*O caso de um só é o caso de todos*”.<sup>100</sup>

No contexto de um elogio generalizado da instrumentalização do mundo, esquecem-se por completo os perigos decorrentes do raciocínio que lhe é próprio, os quais, no campo da política, podem ser resumidos à aniquilação de uma esfera pública. O regime político mais criticado, com vista à substituição do agir pelo fazer ou, por outras palavras, da pluralidade pelo isolamento, e ainda da novidade pela absoluta previsibilidade, é a democracia, e as formas de governo mais elogiadas neste mesmo sentido são aquelas particularmente dirigidas à governação individual – a monarquia (o governo de um só) e a

---

<sup>99</sup> [“*The calamities of action all arise from the human condition of plurality, which is the condition sine qua non for that space of appearance which is the public realm. Hence the attempt to do away with this plurality is always tantamount to the abolition of the public realm itself.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 220.

<sup>100</sup> [“(…) «*you can't make an omelette without breaking eggs*» (...)”; “(…) «*L’Affaire d’un seul est l’affaire de tous*» («*The concern of one is the concern of all*»).”] in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 283-284. Este ensaio foi apenas publicado em *Essays in Understanding* e, quanto à data da sua redacção, surge nele apenas a indicação “*Circa 1950*”.

variação desta em tirania (um contra todos) e numa certa forma de democracia “tirana” (muitos em um só). O principal perigo destes modos de governação não é tanto a sua crueldade, até porque esta associação não é evidente em termos históricos. O grande perigo reside, então, na perda de uma esfera pública, já que foi sempre uma característica dos tiranos a tentativa de convencerem os súbditos de que a política era um assunto exclusivo do governante – em nome da segurança e estabilidade – e de que a eles caberia apenas tratarem das suas vidas privadas. Talvez se possa dizer que a resistência à pluralidade e à acção imprevisível está relacionada com o antigo desprezo que a filosofia dedicou à política, daí que, desde Platão e Aristóteles, se tenha criado a falsa ideia de que a política é um domínio que está condenado a ser compreendido a partir da dupla governantes/governados. A crença de que um ou uma minoria governa os que devem obedecer constitui um verdadeiro perigo, dado que o conceito de governo aqui implícito vem questionar a própria possibilidade de agir.

Segundo Hannah Arendt, a separação platónica entre governantes e governados sugere a aniquilação da acção (da *praxis*) e, consequentemente, a redução desta última à fabricação. O domínio do começo (no sentido de *archein*) está a cargo do governante, ao passo que o da realização é da responsabilidade dos executantes das ordens que aquele determina. Deste modo, nem o governante precisa da acção, na medida em que se limita a dar ordens, nem os que executam são capazes de agir, por se limitarem a obedecer, a cumprir tais ordens. Segundo Hannah Arendt, é um erro pensar-se que Platão elimina o modelo do espaço doméstico ou privado da família na sua concepção de política já que, ao admitir a separação entre governantes e governados, está já a aplicar o modelo da vida doméstica à política – o senhor é aquele que pode governar os seus escravos e os outros elementos da família, cuja única função não é agir, mas obedecer-lhe, executar as suas ordens.

*“Uma vez que o próprio Platão identificou de imediato a linha divisória entre pensamento e acção com o fosso que separa governantes e*

*governados, é óbvio que as experiências nas quais se fundamenta a divisão platónica são as da vida doméstica, onde nada jamais seria feito se o senhor não soubesse o que fazer, e não desse ordens aos escravos, que as executavam sem que para isso precisassem de conhecimento. Aqui efectivamente, aquele que conhece não precisa de fazer, e aquele que faz não precisa de pensamento ou conhecimento.*<sup>101</sup>

A transposição platónica do modelo da esfera privada e individualista para o desenho da esfera pública é ainda mais evidente quando o filósofo define como critério para saber se estamos diante de um bom governante o simples facto de ele se governar a si mesmo, pela alma que deverá governar o corpo e pela razão que governa as paixões. Platão, pela distinção que estabeleceu entre governar e fazer ou executar, tornou-se, segundo Hannah Arendt, o modelo inspirador de todas as teorias políticas desenvolvidas até hoje, todas elas fundadas nesse dado prévio de que o domínio da política se deve dividir entre governantes e governados; todas elas assentes na assunção da acção como mera fabricação. Além disso, a sua filosofia, centrada conceptualmente na “ideia”, lembra-nos bem o processo de fabricação enquanto este é proveniente de um modelo, a ideia ou imagem mental, que é, portanto, prévio a todo o processo de execução, e que, segundo Hermínio Martins, inspirou toda a tradição filosófica ocidental – aquilo que este autor legitimamente designa como “*metafísica producionista*”.<sup>102</sup> Ora, seria no

---

<sup>101</sup> [*“Since Plato himself immediately identified the dividing line between thought and action with the gulf which separates the rulers from those over whom they rule, it is obvious that the experiences on which the Platonic division rests are those of the household, where nothing would ever be done if the master did not know what to do and did not give orders to the slaves who executed them without knowing. Here indeed, he who knows does not have to do and he who does needs no thought or knowledge.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 223. Sobre a ausência de distinção entre um “chefe de estado” e um “chefe de escravos” veja-se PLATÃO, *Statesman*, 259b, e a passagem em 275, onde Platão refere que a grande aspiração do governante será governar tão bem os homens como o pastor governa as suas ovelhas ou vacas.

<sup>102</sup> A este propósito, diz-nos Hermínio Martins: “A *metafísica ocidental* tem sido, desde os seus primórdios, uma «*metafísica producionista*» em cuja raiz as metáforas do fazer e do produzir saturam o discurso ôntico (assim, o eidos platónico, o padrão superempírico, projecta a produção artesanal sobre a relação entre os seres e os entes).” Cf. Hermínio MARTINS, *Hegel, Texas e outros Ensaios de Teoria Social*, p. 238.

modelo da ideia de bem que o governante (o rei-filósofo) iria procurar inspiração para fazer ou fabricar o espaço daqueles que governa e, nessa medida, “«faz» a sua Cidade como o escultor faz uma estátua”.<sup>103</sup> A violência implicada nessa construção, como aliás se implica em todas as construções, é tida, em Platão, como meramente instrumental ou utilitária, isto é, como meio justificado pelo fim a que se dirige.

A substituição da acção pela fabricação surge, portanto, num contexto de raciocínio de meios e fins, o que é o mesmo que dizer que o que se faz justifica os meios que se utilizam. Ora, este tipo de raciocínio fundado em meios e fins é a causa da degradação da política na medida em que, assim entendida, ela já não suporta a espontaneidade inovadora da acção e a pluralidade que constitui o seu domínio próprio – a esfera pública. Neste

---

<sup>103</sup> [“(…) «makes» his City as the sculptor makes a statue (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 227; cf. PLATÃO, *República*, 420c. Hannah Arendt confessa a sua perplexidade pelo facto de Aristóteles ter também assumido, embora em “menor grau” [“(…) lesser degree (…).”], o modelo da esfera privada na definição da esfera pública. Esta ambiguidade é, segundo Hannah Arendt, um forte sintoma da ameaça que a acção constitui para os homens e da tendência subsequente para a substituir pela fabricação no próprio domínio que é inteiramente dedicado ao agir – a política. Cf. Hannah ARENDT, *HC*, p. 230. Muito embora o alvo das críticas de Hannah Arendt seja fundamentalmente Platão, é certo que a autora aponta Aristóteles como um seguidor desta ideia de que a política se circunscreve à dupla governantes/governados, interpretando, por isso, a acção como fabricação. A este respeito deveremos observar que Aristóteles distingue muito claramente entre *praxis* e *poiesis*, a acção e a fabricação, anunciando a primeira como uma actividade relacionada com a sabedoria prática fundamental à ética e à política (*phronesis*) e a segunda como uma actividade relacionada com um conhecimento em termos do modo de produzir objectos (*techne*). Cf. ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, VI, 4-5, 1139b-1140b, pp. 141-143. Por esta distinção, somos levados a discordar da afirmação de Hannah Arendt segundo a qual também Aristóteles interpreta a acção como fabricação, na medida em que o autor identifica claramente a política como domínio da acção, distinto, portanto, da fabricação. No entanto, se pode ter sido esta distinção que conduziu Hannah Arendt a considerar que Aristóteles interpreta em “menor grau” a política como domínio de fabricação, torna-se necessário atentar no texto aristotélico a que a autora se refere nesta acusação. Trata-se da obra *Constituição dos Atenenses*, no momento em que Aristóteles se refere ao tirano Pisístrato, elogiando o modo como este governava a cidade. Depois de referir que Pisístrato teria dito “que não havia motivo nem para espanto nem para alarme, mas antes que fosse cada um tratar dos seus afazeres, pois ele se encarregaria de zelar por todos os interesses comuns”, Aristóteles afirma: “Pisístrato conduzia a cidade de maneira acertada (...) comportando-se mais como um cidadão do que como um tirano. (...) em nada ele incomodava o povo com o seu governo, mas antes lhe garantiu sempre a paz e zelou pela sua tranquilidade. Por isso, muitas vezes se ouvia dizer que a tirania de Pisístrato fora uma nova idade de Cronos.” in ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenenses*, 15-5, 16-2,7.

contexto do elogio da fabricação, a política tende a tornar-se apenas um meio para atingir um fim que, ao longo dos tempos, assumiu diversas configurações – *“na antiguidade, a protecção dos bons contra o domínio dos maus em geral, e a segurança do filósofo em particular, na Idade Média, a salvação das almas, na era moderna a produtividade e o progresso da sociedade”*.<sup>104</sup>

Mas a acção, no seu sentido mais autêntico, escapa por completo ao raciocínio que procura estabelecer meios e fins, assim como ao homem que age lhe escapa igualmente o conhecimento integral dos instrumentos (meios) disponíveis para concretizar a sua própria acção e, sobretudo, a previsão de consequências (fins). A necessidade de um modo de raciocínio que ultrapassa o simples cálculo, que admite a abertura de um futuro diferente do passado, que, numa palavra, admite a sua imprevisibilidade, deve-se ao simples facto de na acção não haver garantias quanto ao seu fim, podendo inclusivamente permanecer no mundo e ao longo dos tempos pelas próprias consequências que provocou e que, entretanto, fazem parte da história. E esta permanência que, só por si, poderia constituir um motivo de orgulho para os homens – por serem eles os potenciadores da imortalidade que tanto ambicionam – é, no fundo, um factor de desconfiança. Esta desconfiança é provocada pela incerteza que toda a acção comporta aquando da sua realização, pelas consequências que escapam ao agente, pela irreversibilidade daquilo que se origina e até mesmo pela dimensão assustadora inerente ao desencadeamento de um processo cuja inteira compreensão pode ultrapassar a vida do agente, dando-se apenas à compreensão de um olhar retrospectivo. Dito de outro modo, a acção revela-se assustadora pela carga de liberdade que supõe e o único modo de evitar este perigo é não agir, salvaguardando *“a soberania e a integridade de alguém enquanto pessoa”*.<sup>105</sup> No entanto, esta salvaguarda contém o erro básico de supor que a liberdade é possível num registo individual do homem como soberano, senhor de si próprio, prevendo e conhecendo tudo

---

<sup>104</sup> [*“(…) in antiquity the protection of the good men from the rule of the bad in general, and the safety of the philosopher in particular, in the Middle Ages the salvation of souls, in the modern age the productivity and progress of society (…).”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 229.

<sup>105</sup> [*“(…) one’s sovereignty and integrity as a person (…).”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 234.

o que o rodeia.<sup>106</sup> Ora, segundo Hannah Arendt, a soberania que encontramos na inacção é absolutamente distinta da liberdade por contrariar a condição do homem como ser plural. Pelo facto de consistir numa realidade inabalável e inegável, a pluralidade, ao ser negada, traz consigo a negação da própria

---

<sup>106</sup> Encontramos em Benjamin Constant a ideia de que a liberdade como soberania individual é moderna e contrasta com a associação antiga entre liberdade e política: “*A independência individual é a primeira necessidade dos modernos: em consequência, não se lhes pode pedir o sacrifício para estabelecer a liberdade política. A liberdade individual, repito, eis a verdadeira liberdade moderna.*” [*L'indépendance individuelle est le premier besoin des modernes: en conséquence, il ne faut jamais leur en demander le sacrifice pour établir la liberté politique. La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne.*] in Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Segundo Hannah Arendt, aceitando o ideal de soberania somos conduzidos à negação da liberdade surgida entre os homens. Liberdade e soberania são conceitos que jamais podem conviver na medida em que se excluem reciprocamente. Pelas palavras de Hannah Arendt, “*se os homens desejam ser livres, é precisamente a soberania que devem renunciar.*” [*If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce.*] Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 165. Isaiah Berlin, o autor que mais assumiu, sem apresentar grandes justificações, o seu desrespeito por Hannah Arendt, afirmando que “*Eu não respeito muito as ideias da senhora, admito-o. Muitas pessoas distintas costumam admirar o seu trabalho. Eu não consigo.*” [*I do not greatly respect the lady's ideas, I admit. Many distinguished persons used to admire her work. I cannot.*] (cf. Ramin JAHANBEGLOO, *Conversations with Isaiah Berlin. Recollections of an Historian of Ideas*, p. 82), partilha com a autora a consciência do perigo de se confundir liberdade e soberania. (Acerca da “antipatia” de Isaiah Berlin por Hannah Arendt veja-se ainda Bernard Crick, “*Arendt and The Origins of Totalitarianism. An Anglocentric View*”, in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 95.) Na demarcação dos conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva que Isaiah Berlin propõe, a primeira, a qual se distingue de uma liberdade positiva por esta estar associada ao registo individual, é negativa porque é da ordem da política e, portanto, é limitada à partida pelo facto de existir, no contexto público, um encontro com os outros. Diz-nos o autor a respeito da liberdade negativa: “*A liberdade política neste sentido é simplesmente a área na qual o homem pode agir não sendo impedido por outros.*” [*Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others.*] Quanto à liberdade positiva, Berlin afirma: “*O sentido «positivo» da palavra «liberdade» deriva do desejo por parte do indivíduo de ser o seu próprio senhor.*” [*The «positive» sense of the word «liberty» derives from the wish on the part of the individual to be his own master.*] Cf. Isaiah BERLIN, “*Two Concepts of Liberty*”, pp. 393, 397. Deveremos sugerir que Hannah Arendt não aceitaria a concepção pura e simples de que o encontro com os outros limita a nossa liberdade, ideia que está muito presente no conceito de liberdade negativa de Berlin, sem pelo menos sublinhar que a liberdade política é simultaneamente limitada e possibilitada por esse mesmo encontro plural. No entanto, relativamente à liberdade positiva, somos levados a constatar que, depois de explicitar com enorme clareza a demarcação entre estes dois conceitos, Isaiah Berlin critica Rousseau no mesmo sentido em que o faz Hannah Arendt. Segundo o autor, Rousseau concebeu a liberdade política num sentido positivo, respeitando um ideal de soberania. Cf. Isaiah BERLIN, “*Two Concepts of Liberty*”, pp. 410-411; Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 163-164.



realidade. Daí que Hannah Arendt afirme que *“a soberania só é possível na imaginação, quando é conquistada ao preço da realidade”*.<sup>107</sup>

Sem modelos prévios ou repetições, a acção, ao contrário da fabricação, não encontra nos contornos do passado o seu início privilegiado. A sua razão de ser encontra-se na própria novidade que dela se gera, na natalidade que representa. A acção consiste num começo ou, se quisermos, na introdução de algo de novo no mundo. Neste sentido, a intensidade do seu presente justifica-se pelo facto de a acção representar a tentativa de alterar o rumo dos acontecimentos que se inscrevem na dimensão horizontal e segura do passado.

Mas a intensidade do presente, enquanto tempo próprio da acção, é provocada não apenas pelo facto de a acção constituir uma novidade que pretende alterar o rumo do passado, mas ainda, e sobretudo, pela própria incerteza vertical do futuro. Repare-se que a tentativa de alterar o rumo do passado coloca os agentes, por assim dizer, de “costas voltadas para este passado” mas isso, só por si, não traria nenhuma intensidade à acção. A intensa sensação de que, pelo desejo de novidade, abandonamos a segurança do passado horizontal, advém do facto de o futuro ser vertical e, nessa medida, não representar esse registo de segurança. Podemos mesmo afirmar que a intensidade do presente da acção dura apenas enquanto o futuro que lhe diz respeito permanecer enquanto tal, isto é, enquanto for assumido na sua natural imprevisibilidade. A incerteza da acção cabe apenas nesse futuro enquanto ele ainda permanece intacto, dado que no momento em que o futuro se presentifica, a imprevisibilidade deixa de o ser e é então que a acção passa a constituir-se como um acontecimento no mundo. A própria acção, no momento em que é concretizada, vive dessa dimensão incerta relativamente ao seu fim.

A intensidade do presente da acção deve-se, portanto, ao facto de os agentes se situarem num mundo que reconhecem como durável, dotado de um

---

<sup>107</sup> [“(…) *sovereignty is possible only in imagination, paid for by the price of reality.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 235.

passado e de um futuro, mas vivenciarem o seu presente como que pressionado por estas dimensões do tempo. Ao pretender instaurar uma novidade no mundo, a acção representa uma tentativa de alterar o rumo do passado e, portanto, um movimento para o futuro. Mas a própria sensação de insegurança só surge porque o fim da acção é imprevisível, isto é, pelo facto de o futuro se afigurar em verticalidade, representando o medo. A análise deste presente traduzindo um hiato entre o passado e o futuro encontrará o seu desenvolvimento no capítulo III quando, explorando aquele que parece ser, para Hannah Arendt, o exemplo paradigmático de uma acção, a saber, a revolução, nos dermos conta do adensamento da verticalidade do futuro no momento em que a acção se concretiza. Por agora, a nossa intenção foi apenas situar a acção no presente, reconhecendo a sua intensidade, e, simultaneamente, compreender que a vivência intensa deste presente só pode ter lugar num mundo que, em comum, reconhecemos como durável e no qual, em pluralidade, admitimos a possibilidade de nos situarmos numa esfera pública onde nos podemos relacionar e entender.

Esta esfera supõe, como vimos, uma compreensão fundada no sentido comum e na linguagem natural ou, o que significa o mesmo, na forte crença de que vivemos num mesmo mundo e de que, quando nos expressamos, podemos ser compreendidos pelos outros. A importância deste entendimento comum consiste no facto de a acção não poder dispensar o discurso. Nele reside, afinal, a possibilidade de os agentes manifestarem o sentido da sua acção e de se revelarem a si mesmos como os autores da própria acção. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“Desacompanhada do discurso, de qualquer modo, a acção não perderia apenas o seu carácter revelador mas, e pelo mesmo motivo, perderia o seu sujeito; em vez de homens que agem teríamos robôs a realizar coisas que, humanamente falando, permaneceriam incompreensíveis. Sem o discurso, a acção deixaria de ser acção, pois já não haveria um*

*actor; e o actor, o agente, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras.*”<sup>108</sup>

Ora, não deveremos reduzir a importância deste entendimento comum aos próprios agentes, como se, nesta revelação de si mesmos, enquanto autores da acção, e do sentido da própria acção, os agentes apenas se relacionassem entre si enquanto tais. Hannah Arendt, ao afirmar que os agentes não são aqueles que, em exclusivo, constituem a esfera pública, pretende sublinhar que os espectadores assumem um papel preponderante no sentido do próprio “espectáculo”. Do mesmo modo que ninguém construiria um espectáculo atendendo apenas à genialidade dos actores e dispensando os espectadores, ninguém age sem conceber que a acção adquirirá um significado, ainda que incerto, entre os homens que a ela assistem. O papel dos espectadores, que igualmente pode ser assumido pelos próprios actores/agentes, é determinante no sentido do espectáculo.

*“A esfera pública é constituída pelos críticos e pelos espectadores e não pelos actores ou pelos fabricantes. E este crítico e espectador existe em cada actor e fabricante; sem esta faculdade crítica e de julgar o fazedor ou o fabricante estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido.*”<sup>109</sup>

A esfera pública é portanto o domínio adequado para concretizar este registo de compreensão mútua, não apenas entre actores mas entre estes e os espectadores. O reconhecimento público da grandeza da acção, bem como da intensidade do seu presente, depende deste espaço comum entre actores e

---

<sup>108</sup> [“Without the accompaniment of speech, at any rate, action would not only lose its revelatory character, but, and by the same token, it would lose its subject, as it were; not acting men but performing robots would achieve what, humanly speaking, would remain incomprehensible. Speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor, and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words.”] in Hannah ARENDT, *HC*, pp. 178-179.

<sup>109</sup> [“The public realm is constituted by the critics and the spectators and not by the actors or the makers. And this critic and spectator sits in every actor and fabricant; without this critical, judging faculty the doer or maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived.”] in Hannah ARENDT, *LM-J*, p. 262.

espectadores. São todos eles, afinal, que assumindo o mundo comum como durável podem concretizar no mundo das aparências a compreensão da intensidade que caracteriza o presente da acção, bem como contribuir para que este tempo presente não caia no esquecimento. Efectivamente, o tempo da acção não é um presente idêntico ao instante para o qual o labor nos remete. Não se trata de um presente fugaz que termina mal começa, isto é, que acaba com a satisfação das necessidades básicas ou com o consumo instantâneo. Pelo contrário, a intensidade deste presente é tal que a ele está associado um forte desejo de imortalidade.

### 2.3 – O presente potencialmente imortal

Hannah Arendt distingue muito claramente entre imortalidade e eternidade, associando a primeira à *vita activa* e reconhecendo na segunda o desejo metafísico de ultrapassar a frágil potencialidade da imortalidade. Efectivamente, segundo Hannah Arendt, a preocupação com a eternidade, cujo início é comum ao aparecimento da filosofia, surgiu pela necessidade de abandonar as imperfeições de uma imortalidade sempre potencial que se constituía, na Grécia pré-filosófica, como o tempo mais elevado a que os homens podiam aspirar. Numa concepção de afinidade entre os deuses e os homens, ambos considerados na religião homérica como partilhando uma mesma espécie, a imortalidade humana, que era enaltecida pelos poetas e pelos historiadores mas que se constituía como apenas potencial, era a forma de os homens se aproximarem dos deuses, cuja imortalidade, mas não a eternidade (por não terem um fim, mas terem um começo), se encontrava garantida.

*“Além disso, dado que os homens e os deuses eram da mesma espécie, até a imortalidade divina parecia não estar completamente fora do alcance dos mortais; tirando o facto de ser (...) a recompensa preciosa*

*para «grandes feitos e grandes palavras» (Homero), conferia uma imortalidade potencial – é certo que um fraco substituto.»<sup>110</sup>*

Sendo que a imortalidade humana só pode ser compreendida como meramente potencial, na medida em que diz respeito ao que não existindo desde sempre, pode ainda deixar de ser para sempre, o desejo filosófico da eternidade surgiu como forma de ultrapassar esta imperfeição da imortalidade. Nesse sentido, os primeiros filósofos ocuparam-se de um Ser que, por ser sem princípio e sem fim, poderia garantir à contemplação a estabilidade de que a imortalidade nunca pode estar certa. Uma nova divindade de durabilidade inegável – o Ser – aparecia agora aos filósofos como substituto de uma outra mais imperfeita, a dos deuses Olímpicos que tinham nascido e que, portanto, eram concebidos como imortais mas não como eternos.

*“Por outras palavras, o Ser, ingénito bem como imortal, substituiu para os filósofos a mera imortalidade dos deuses Olímpicos; o Ser tornou-se a verdadeira divindade da filosofia (...). Não se podia confiar na imortalidade dos deuses; aquilo que tinha sido gerado podia também cessar de ser – não tinham morrido e desaparecido os deuses pré-Olímpicos? (...).”<sup>111</sup>*

A preocupação com o eterno, que se constituiu como a grande ambição da história da filosofia, estava associada a uma contemplação indizível, absolutamente contrária a um registo de pluralidade humana. Nesse sentido, a procura filosófica da eternidade, relacionada com a contemplação, correspondia ao desejo de uma solidão absoluta, e é por esse motivo que Hannah Arendt afirma que a eternidade é “*uma espécie de morte*”, já que

---

<sup>110</sup> [“Moreover, since men and gods were of the same kind, even the divine deathlessness seemed not altogether out of mortal reach; apart from being (...) the precious reward for «great deeds and great words» (Homer), conferred potential immortality – to be sure, a poor substitute.”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 131.

<sup>111</sup> [“In other words, Being, birthless as well as deathless, replaced for the philosophers the mere deathlessness of the Olympian gods; Being became the true divinity of philosophy (...). The gods’ immortality could not be trusted; what had come into being could also cease to be – were not the pre-Olympian gods dead and gone? (...).”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 135.

morrer é, desde que os romanos no-lo ensinaram, deixar de estar entre os homens.<sup>112</sup> Esta “*espécie de morte*” que é a eternidade constitui-se como uma *atemporalidade* associada a um completo recolhimento, isto é, à abstracção relativamente ao mundo e, sobretudo, à ausência da companhia de outros homens. Por contraponto, parece haver uma relação inegável entre a imortalidade e a *vita activa*.

Muito claramente associada à *vita activa*, a imortalidade assume um sentido distinto para cada uma das actividades que a constituem. O labor, desenrolando-se numa sucessão de presentes instantâneos é sustentado pelo movimento cíclico da eterna renovação da natureza, remetendo-nos, na melhor das hipóteses, para um registo de imortalidade ao nível da sobrevivência da espécie e não para a imortalidade pela qual os homens, movendo-se numa linha recta, contrariam os próprios limites da sua vida individual. Por seu turno, vimos que o trabalho permite construir um mundo durável pela reificação de objectos que não são produtos, isto é, que não são destinados ao consumo e devorados pela sua rapidez, mas sim ao uso cujo desgaste é, por assim dizer, mais lento. Pelo facto de serem usados, tais objectos não podem ser considerados imortais, no entanto, o mundo em que se inscrevem e que

---

<sup>112</sup> Aquilo que leva Hannah Arendt a conceber a eternidade como “*uma espécie de morte*” [“(…) *a kind of death* (…).”] e não, simplesmente, como equivalente à morte é o facto de a morte contemplativa não ser final porque ninguém, nem mesmo o filósofo, consegue permanecer para sempre como um ser contemplativo. Nas suas palavras: “*Politicamente falando, se morrer é o mesmo que «deixar de estar entre os homens», a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que a separa da morte real é que não é final pois nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo.*” [“*Politically speaking, if to die is the same as «to cease to be among men», experience of the eternal is a kind of death, and the only thing that separates it from real death is that it is not final because no living creature can endure it for any length of time.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 20. Esta constatação permitiu a Hannah Arendt afirmar a importância do mundo das aparências, na medida em que, sem ele, nem mesmo o filósofo conseguiria protagonizar a sua morte momentânea, isto é, o alheamento implicado na contemplação: “*O primado da aparência é um facto da vida quotidiana a que nem o cientista nem o filósofo podem escapar; aparência à qual eles têm sempre de regressar vindos dos seus laboratórios e estudos, e que mostra a sua força por nunca ser minimamente alterada ou deflectida seja pelo que for que eles possam ter descoberto quando se alhearam dela.*” [“*The primacy of appearance is a fact of everyday life which neither the scientist nor the philosopher can ever escape, to which they must always return from their laboratories and studies, and which shows its strength by never being in the least changed or deflected by whatever they may have discovered when they withdrew from it.*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 24.

ajudam a construir é dotado da durabilidade necessária para que os homens desejem alcançar a imortalidade pelos seus feitos, obras e palavras, contrariando assim os limites da sua vida individual. A importância da durabilidade do mundo é, na verdade, de tal ordem que o mundo durável construído por mãos humanas é absolutamente fundamental na assunção de que o presente da acção pode transcender a vida daqueles que intensamente o viveram.

A relação entre o desejo de imortalidade associado à acção e o trabalho como essa actividade que permite a construção de um mundo durável parece evidente. Isso não significa que os homens de acção possam dispensar o labor, na medida em que o labor é a actividade que garante a sobrevivência, quer a da vida individual quer a da própria espécie humana, tal como a sua esfera adequada, a esfera privada, é um lugar fundamental de protecção não apenas para as crianças mas ainda para os adultos que não podem estar constantemente expostos à luz do mundo público.<sup>113</sup> No entanto, é o trabalho

---

<sup>113</sup> Isto significa que não nos parece haver verdadeiramente uma desvalorização da esfera privada e da actividade do labor na obra de Hannah Arendt, na medida em que a autora sublinha, não raras vezes, a importância desta esfera e desta actividade. O problema é a exclusividade que a actividade do labor tem vindo a assumir nas sociedades modernas ao ponto de diluir a importância do trabalho e, sobretudo, da acção. Segundo a autora, uma vida circunscrita à esfera privada e consumida, ela própria, na actividade do labor, não é uma vida inteiramente humana ou, por assim dizer, plenamente vivida. Mas isso não significa que não necessitemos do consumo inerente à nossa sobrevivência e de uma esfera onde nos possamos abrigar da exposição da esfera pública. É neste sentido que Leroy Cooper, num artigo intitulado “A critique of O’Sullivan’s Interpretation of Arendt’s political thought”, encaminha a sua crítica ao artigo de O’Sullivan no qual este autor defende a ideia de que Hannah Arendt desvaloriza a esfera privada e a actividade do labor. Nas palavras de Leroy Cooper: *“É verdade que Hannah Arendt defende que uma vida inteiramente dedicada ao labor não é totalmente humana, que uma vida passada absolutamente na esfera privada perde uma dimensão importante da experiência humana, e que é apenas através da acção e do discurso na esfera pública que nos podemos realizar totalmente. No entanto, não é menos verdade que ao longo das suas obras, Arendt sublinha a importância da esfera privada bem como a da propriedade privada.”* [“It is true that Arendt does want to argue that a life devoted solely to labor is not fully human, that a life spent wholly in the private realm misses an important dimension of human experience, and that it is only through action and speech in the public realm that we can fully realize ourselves. However, it is no less true that throughout her writings Arendt stresses the importance of the private realm as well as of private property.”] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Cooper, Leroy A. – 1974, Image 4; cf. Leroy A. COOPER, “Hannah Arendt’s Political Philosophy: an interpretation”, p. 157. De salientar que Hannah Arendt manifesta a Leroy Cooper a concordância com esta interpretação numa carta datada de 16 de Janeiro de 1974. Cf. L.C., Correspondence

que permite a construção de um mundo cuja durabilidade, reconhecida em comum, pode sustentar o próprio desejo de, através das acções, permanecer no mundo para além do limite final da nossa vida. O desejo de imortalidade associado à acção só faz sentido se admitirmos a durabilidade de um mundo assumido em comum, isto é, se imaginarmos a possibilidade de, no futuro, ainda existir um espaço tangível capaz de abrigar os espectadores do mundo e de lhes permitir a recordação do sentido constitutivo das acções que, no passado, carregaram consigo o desejo da imortalidade. A crença num mundo durável no futuro é, portanto, a justificação última do desejo de imortalidade assumido por aqueles que, agindo, vivem intensamente o seu presente. Só admitindo que, no futuro, os homens serão capazes de renovar este nosso espaço de habitação, permitindo assim a sua durabilidade, poderemos esperar que as acções realizadas no presente intenso potencialmente imortal vejam actualizada essa mesma potencialidade através da memória.

Ora, a própria esperança da durabilidade do mundo no futuro não está garantida desde que se tornou possível destruir todo o espaço tangível e, com ele, um povo inteiro. E qualquer justificação apresentada para legitimar a posse desta capacidade de destruição por parte de um país como os Estados Unidos da América, seja o facto de este ser um país livre e, portanto, sabermos que neste contexto a segurança estará garantida, seja ainda a legitimidade de uma violência em nome de um fim nobre como sendo a luta pela liberdade, revela-

---

File 1938-1976, General, Cooper, Leroy A. – 1974, Image 2. A este respeito deveremos ainda acrescentar que Margaret Canovan (no seu artigo “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”, *Political Theory*, 6, 1, Fev. 1978), foi mais longe na sua crítica a Hannah Arendt considerando que há na autora uma tendência elitista quando se refere ao labor, como se ali estivesse presente uma desvalorização da classe que se dedica a esta actividade. Martin Levin responde a esta crítica de um modo que nos parece inteiramente justo. Referindo-se a Hannah Arendt, o autor afirma: “A sua denúncia do animal laborans é a denúncia de uma actividade, de um modo de vida, até mesmo de um relacionamento com o mundo, mas não o de uma classe social.” [“Her indictment of animal laborans is the indictment of an activity, a way of life, even of a relationship to the world, but not of a social class.”] in Martin LEVIN, “On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: a Note”, p. 523; cf. Dana R. VILLA, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*, p. 147. E poderíamos acrescentar: estaríamos bem se a crítica de Hannah Arendt fosse dirigida a uma classe social. Mas ela é muito mais ampla do que isso: é dirigida a um estilo de vida cada vez mais dominante nas sociedades modernas.



-se tremendamente frágil e insuficiente.<sup>114</sup> Quanto à primeira destas justificações, nunca poderemos assegurar a continuidade da liberdade num país, qualquer que ele seja.<sup>115</sup> No que diz respeito à segunda justificação, ela funda-se, de modo ilegítimo, na maior das antigas virtudes políticas, a saber, a coragem. Ora, esta virtude grega assentava no pressuposto de que a vida não era o maior dos bens, isto é, que ela podia ser posta em causa em nome de um valor mais elevado, como sendo a liberdade política, e, além disso, pressupunha que os homens, apesar de condenados à mortalidade individual, o que lhes possibilitava ser corajosos (por saberem que poderiam estar a antecipar a sua morte), conseguiam tornar-se imortais pelos seus feitos. Vemos hoje como qualquer destes dois pressupostos não está garantido: em primeiro lugar, porque a vida individual assumiu, desde a era cristã, um valor jamais visto e, por outro lado, porque aquilo que as bombas atómicas vieram revelar é que, num contexto em que a morte se banaliza, pode já não ser viável qualquer registo de imortalidade, seja a que é desejada por aqueles que vivem

---

<sup>114</sup> Ainda assim, segundo Hannah Arendt, o anti-americanismo europeu é absurdo no que diz respeito às bombas atómicas até porque, como a autora afirma num artigo de 1954, originalmente publicado em *The Commonweal* e intitulado “Europe and the Atom Bomb”: *“Esta tendência que considera os recentes progressos tecnológicos como essencialmente não europeus é ainda mais surpreendente pelo facto de os europeus saberem perfeitamente que a descoberta da energia atómica resultou em larga medida dos esforços de cientistas europeus forçados a partirem para a América devido a acontecimentos políticos dos seus próprios países.”* [“This trend toward viewing recent technical developments as essentially non-European is all the more surprising since Europeans know perfectly well that the discovery of atomic energy largely resulted from the efforts of European scientists forced to come to America by political events in their homelands.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 419.

<sup>115</sup> Neste sentido, Hannah Arendt opor-se-ia claramente à ideia de que a tecnologia actual não suporta perigos e que, portanto, o que devemos recear é apenas o seu uso por parte de eventuais regimes totalitários. É esta posição que encontramos, por exemplo, em Gregory Stock quando este autor se refere à eugenia. Para ele, *“as lições do abuso eugénico no passado não dizem respeito à tecnologia, biologia, ou à reprodução humana, mas ao nacionalismo, aos regimes totalitários, à liberdade individual e à tirania.”* [“The lessons of past eugenic abuse do not concern technology, biology, or human reproduction, but nationalism, totalitarian regimes, individual freedom, and tyranny.”] in Gregory STOCK, *Redesigning Humans. Choosing our Children’s Genes*, p. 199. No que diz respeito às armas atómicas, pelo facto de Hannah Arendt defender que não nos podemos sentir seguros apenas por elas se encontrarem em “boas mãos” de momento, isto é, nas mãos de um país que actualmente é livre, é legítimo concluir que esta separação entre a tecnologia e a política nunca seria admitida pela autora. É precisamente porque essa fronteira entre a tecnologia e a política não existe, que devemos temer não só o mau uso da tecnologia por parte das grandes potências, como ainda devemos repensar as vantagens que tais descobertas tecnológicas radicais representam, antes mesmo de iniciar tais aventuras.

intensamente o seu presente, seja ainda a actualização da sua dimensão meramente potencial por parte dos espectadores do mundo. Como Hannah Arendt afirma num artigo originalmente publicado em *The Commonweal*, em 17 de Setembro de 1954, e intitulado “Europe and the Atom Bomb”:

*“Intimamente ligado a este facto, há um outro limite à coragem humana – a convicção de que a posteridade compreenderá, recordará e respeitará o sacrifício mortal do indivíduo. O homem só pode ser corajoso na medida em que saiba que lhe sobreviverão outros que são como ele, que está a desempenhar um papel em algo mais permanente do que ele próprio, «a persistente crónica da humanidade» como Faulkner lhe chamou certa vez.”*<sup>116</sup>

A este nível vemos como a própria capacidade de agir, mais concretamente, de assumir a coragem que é inerente à acção política, depende da crença na durabilidade do mundo, como espaço de acolhimento dos espectadores do futuro. Neles reside a esperança depositada por aqueles que vivem intensamente o seu presente, a saber, a esperança de que, no futuro, seja possível a actualização da dimensão potencial da imortalidade que eles próprios protagonizaram. Aquilo que os próprios agentes esperam é que, em nome da sua coragem e da capacidade para realizarem grandes feitos, exista um mundo que lhes sobreviva e que, assim, possa acolher espectadores atentos ao seu passado, capazes, portanto, de proceder a uma actualização da dimensão meramente potencial da imortalidade.

Mas se o desejo de imortalidade e a própria acção estão dependentes desta crença num mundo durável no sentido do futuro, deveremos dizer que a própria actualização da imortalidade potencial das acções nos revela a importância desta mesma durabilidade enquanto reconhecimento do passado.

---

<sup>116</sup> [“Closely connected with this fact is another limitation of human courage – the conviction that posterity will understand, remember, and respect the individual mortal’s sacrifice. Man can be courageous only as long as he knows he is survived by those who are like him, that he fulfills a role in something more permanent than himself, «the enduring chronicle of mankind,» as Faulkner once put it.”] in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 421-422.

A imortalidade é sempre potencial pelo facto de nunca se encontrar absolutamente garantida. Ela depende, em última instância, da recordação que os espectadores, ao longo de gerações, dedicam à sua actualização. Mas podemos constatar, recorrendo ainda ao exemplo das explosões atómicas, que existe hoje, a uma escala nunca antes vista, a possibilidade de vermos destruído uma parte do universo das relações humanas onde, obviamente, se incluem as acções e o discurso que lhe confere um sentido. O mundo das relações humanas não é, em si mesmo, imortal; ele apenas pode ser forte ao ponto de perdurar alguns anos na memória dos homens para além da destruição das suas referências espaciais mais tangíveis. Ora, é precisamente este risco de se perder o universo das relações humanas de um povo que as explosões atómicas vieram actualizar de modo absoluto. Com elas, reconhecemos hoje a inequívoca possibilidade de acabar não só com o espaço tangível de uma cidade ou de um país, mas ainda com a totalidade do seu povo e da constituição política que aí se gerou. O mesmo será dizer que a destruição que aqui está em causa já não é apenas a do mundo dos objectos comuns produzido pelas mãos do homem enquanto *homo faber*, mas ainda o mundo das relações humanas que, concretizadas através da acção e do discurso, têm até a possibilidade de ser recordadas para além da tangibilidade do mundo durável, mas é nesse mundo que encontram a garantia da sua própria sobrevivência. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“O que sucumbe aqui é um mundo de relações humanas, surgido não por meio do produzir, mas sim do agir e do falar, que em si jamais chega a um fim e que – embora tecido com a coisa mais fugidia que existe, a palavra passageira e o facto rapidamente esquecido – é próprio de uma solidez tão terrivelmente tenaz que, em certas circunstâncias, como talvez no caso do povo judeu, pode sobreviver milénios à perda do palpável mundo produzido.”<sup>117</sup>*

---

<sup>117</sup> [“Was hier mit zugrunde geht, ist eine nicht durch Herstellen, sondern durch Handeln und Sprechen entstandene Welt menschlicher Bezüge, die an sich nie an ein Ende kommt und der – wiewohl aus dem Flüchtigsten gesponnen, das es gibt, dem flüchtigen Wort und der schnell vergessenen Tat – eine so unheimlich zählebige Festigkeit eignet, daß sie unter Umständen, wie etwa im Falle des jüdischen Volkes,

Efectivamente, a força deste mundo assumido como comum advém-lhe do facto de ele ser intangível e, nessa medida, ele não ser directamente atingido por bombas, mas é também pela sua intangibilidade que desse mundo não encontraremos vestígios, como se pudéssemos procurar os seus restos no meio dos escombros. As explosões atómicas vieram mostrar, pela possibilidade ampla do seu alcance, que o que está em causa não é apenas matar homens, muitos ou poucos, mas aniquilar por completo a tangibilidade de um mundo e, com ela, a possibilidade de as gerações futuras recordarem aquilo que nasceu a partir da esfera pública de um povo.

A este nível, deveremos compreender que o trabalho realizado por mãos humanas garante não apenas a construção de um mundo que, em comum, podemos assumir como durável, mas constitui ainda a condição de possibilidade da construção de alguns objectos que, por não serem destinados ao uso, ultrapassam o desgaste que é inerente ao próprio usar. Nascendo igualmente das mãos do *homo faber*, estes objectos são aqueles que maior permanência atingem no mundo e que se assumem, também eles, como potencialmente imortais. Denominaremos estes objectos como “objectos culturais”. Eles são, como veremos no próximo capítulo, aqueles objectos fruto do trabalho que, pelo facto de a sua tangibilidade não ser destinada ao uso, adquirem no mundo a maior duração possível, podendo emprestar às próprias acções do passado esta mesma duração – a imortalidade – que só algo como sendo um objecto tangível pode hoje ser capaz de garantir, ainda que apenas potencialmente.

Dizemos “hoje” porque Hannah Arendt nos recorda que nem sempre a imortalidade das acções esteve relacionada com a tangibilidade dos objectos culturais. Podemos constatá-lo quando a autora nos apresenta “a solução grega” para a fragilidade que envolvia a acção.<sup>118</sup> Tal solução, segundo a autora, passou por se admitir um domínio intangível – a *polis* –, que apesar de

---

*Jahrtausende den Verlust der greifbar hergestellten Welt überleben kann.”] in Hannah ARENDT, WP, p. 89.*

<sup>118</sup> [“The Greek solution”] Cf. Hannah ARENDT, HC, p. 192 e sgs.

ser constituído a partir da tangibilidade pré-política das leis, garantia uma esfera pública onde não apenas a acção poderia ter lugar mas ainda onde, por ela, se podia conquistar a “*fama imortal*”.<sup>119</sup> A acção e o discurso podiam ganhar densidade na *polis*, ultrapassando por si mesmos a acusação que os reduz à simples futilidade, isto é, ganhando imortalidade pela memória. Neste sentido, as acções e o discurso não dependiam tanto da sua inscrição pelos poetas, porque passavam a pertencer à memória conjunta dos homens, uma “*memória organizada*”, herdada ao longo das gerações.<sup>120</sup> A admiração de Hannah Arendt pela *polis*, que não era tanto um espaço, mas um conjunto organizado de cidadãos que falavam e agiam uns com os outros, deve-se ao facto de ali se ter tornado possível uma esfera pública onde a acção aparecia e a imortalidade potencial do seu tempo presente era actualizada por uma memória conjunta.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> [“(…) *immortal fame* (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 197. Esta noção de um domínio intangível fundava o conceito de política existente na *polis*. Prova disso é que, segundo Hannah Arendt, a construção de leis era vista como tangível, da mesma forma que um muro delimita uma cidade; no entanto, esta construção, assegurada pelo legislador, não era considerada política mas antes pré-política, isto é, sustentava o domínio que iria ser o da política. As leis eram a dimensão tangível que resultava de uma espécie de fabricação e concretizavam a definição de um domínio no qual se poderiam revelar “identidades inconfundíveis” pela acção e pelo discurso. Neste contexto, nem a acção se restringe à fabricação das leis, nem estas são tomadas como conteúdos da acção. O melhor indício desta característica de intangibilidade da *polis* é que, fora do seu espaço, “o espírito” da *polis* continuava a existir onde quer que os cidadãos se encontrassem. Eles, fora do espaço físico da *polis*, continuavam a viver numa esfera pública. Cf. Hannah ARENDT, *HC*, pp. 194-195 e 198.

<sup>120</sup> [“(…) *organized remembrance*.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 198.

<sup>121</sup> Maurizio Passerin D’Entrèves sublinha que, neste elogio arendtiano da *polis*, podemos intuir uma tensão entre dois modelos de acção: um expressivo ou dramático, no qual se destaca a admiração pelos actores/agentes que procuram o reconhecimento e a glória, e um comunicativo ou discursivo, no qual se elogia o encontro entre os homens. Segundo o autor, “*Arendt nunca conseguiu resolver a tensão entre estas duas concepções de acção.*” [“(…) *Arendt was never able to resolve the tension between these two conceptions of action.*”] Cf. Maurizio Passerin D’ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 10-11, 18, 153-154. Outros autores, nomeadamente O’Sullivan, defendem que Hannah Arendt desenvolve uma noção utópica de política, como que sugerindo um retorno à *polis* através de um elogio à grandeza e à fama imortal. Referindo-se a Hannah Arendt, O’Sullivan afirma: “*Talvez a maior dificuldade presente na sua visão de política seja a de que ela é tão heróica, tão individualista e tão romântica na sua inspiração fundamental que nos deixa a dúvida de se será sequer, propriamente falando, uma visão política.*” [“(…) *Perhaps the greatest difficulty presented by her view of politics is that it is so heroic, so individualistic and so romantic in its fundamental inspiration as to leave one in doubt about whether it is, properly speaking, a political view at all.*”] in N. K. O’SULLIVAN, “Politics, Totalitarianism and Freedom: the Political Thought of Hannah Arendt”, p. 197.

Mas se a *polis*, de natureza intangível embora fundada na tangibilidade das suas leis, garantia uma memória comum, deveremos admitir a devida distância entre o nosso tempo e esta realidade. Estamos já longe deste contexto de uma esfera pública cuja força podia ser comprovada no simples facto de o reconhecimento imortal das acções dos homens dispensar a tangibilidade dos objectos culturais. É que se hoje o mundo intangível das relações humanas assume uma fragilidade nunca vista, não apenas em termos da acção mas ainda no que respeita a uma memória conjunta, não estamos em condições de dispensar a própria tangibilidade do discurso escrito, bem como a de outro tipo de objectos culturais que, para lá das suas especificidades e da exigência dos domínios do conhecimento em questão, não existem, muito simplesmente, sem as mãos do *homo faber*. É por isso que se a durabilidade

---

Leroy Cooper, em “A Critique of O’Sullivan’s Interpretation of Arendt’s Political Thought”, defende a autora afirmando que “*Se ela admira a grandeza e a excelência (...) em nenhum lugar ela apela ao retorno a uma sociedade tão individualista e elitista como aquela da antiga Grécia*” [“*While she does admire greatness and excellence (...) nowhere does she call for a return to a society as individualistic and elitist as that of ancient Greece.*”] Segundo o autor, e como veremos no capítulo III, as “*promessas e os contratos mútuos, não a auto-afirmação heróica, são as mais altas formas da acção política para Arendt.*” [“*Promises and mutual contracts, not heroic self-assertion, is the highest form of political action for Arendt.*”] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Cooper, Leroy A. – 1974, Images 11-12. Nesta mesma linha de interpretação situa-se Dana Villa e Margaret Canovan, declarando que Hannah Arendt não padece de uma “*nostalgia Helénica*” [“(...) ‘*Hellenic nostalgia*’”] e ainda Lisa Jane Disch que afirma que o actor arendtiano não é “*uma celebridade narcisista*” [“(...) a *narcissistic celebrity* (...)”]. Cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 115; Lisa Jane DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 74; Dana R. VILLA, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 4. Ora, relativamente à ideia de D’Entrevès, segundo a qual existe uma tensão no pensamento de Hannah Arendt entre o herói e o encontro dos homens numa esfera pública, que a autora nunca resolveu, deveremos dizer que nos parece que esta tensão nem sequer existe. Mesmo referindo-se à glória do herói no contexto da *polis*, o que a autora sublinha sempre não é propriamente a importância desses actos heróicos, por si só, mas sim a relevância do olhar e discurso dos actores e dos espectadores na comunicação e no reconhecimento dessa grandeza heróica. Parece-nos, portanto, que o elogio da *polis* surge em Hannah Arendt não, obviamente, como apontando para um retorno, ou apelando à simples heroicidade de um indivíduo. A sua noção de uma pluralidade inerente à acção e ao poder que dela nasce é suficiente, segundo julgamos, para o justificar. Trata-se, antes, do elogio a um lugar onde uma memória colectiva, respeitante à grandeza das acções surgidas entre os homens, permanecia através do tempo. Esta não deixa de ser uma ideia romântica, mas por isso deixa de ser uma visão política? Quando foi que a teoria política se divorciou de uma ideia romântica fundada num amor pelo mundo e pela sua herança ao longo de gerações?

do mundo sempre se constituiu como a condição fundamental para agir e esperar a recordação, isto é, para desejar que os homens do futuro sejam capazes de actualizar a dimensão potencial da imortalidade, necessitamos, hoje mais do que nunca, de objectos tangíveis e duráveis que, por assim dizer, se coloquem à disposição da memória dos homens e que, deste modo, permitam essa mesma actualização.

Vemos então que o presente intenso da acção, encontrando-se no centro do conflito entre o passado e o futuro – um passado horizontal cujo rumo se pretende alterar e um futuro vertical absolutamente incerto – é absolutamente dependente de tais dimensões. A sua intensidade deve-se, como vimos, ao facto de os homens de acção pressuporem um passado e um futuro, pretendendo, no entanto, alterar o rumo do passado e não descobrindo no futuro qualquer certeza relativamente ao seu fim. Mas o principal factor da intensidade deste conflito entre o passado e o futuro parece ser a verticalidade deste último. Se o futuro não fosse vertical, ele não representaria o medo e, portanto, não representaria uma força, quer conduzindo os homens à tentação da imobilidade do passado, quer levando-os a superar tal tentação e, assim, a enfrentarem plenamente a verticalidade do futuro. Será o futuro que, em tais circunstâncias e pela sua incerteza vertical, mais se revela ameaçador, mas também aquele que mais eleva e intensifica o presente da novidade que constitui a acção. É, portanto, a análise da verticalidade do futuro que nos pode levar a compreender melhor a intensidade com que os agentes olham e vivem o seu presente. No capítulo III procuraremos compreender o acontecimento que mais evidencia a novidade e a grandeza da acção, bem como a verticalidade do futuro sentida diante do abismo da liberdade. Referimo-nos ao fenómeno da revolução. Este é, além disso, o fenómeno que melhor permite esclarecer a ideia de que a vivência intensa do presente está dependente de uma viagem a um passado longínquo que, por assim dizer, auxilia os homens na sua capacidade para enfrentar a verticalidade do futuro.

Ora, a possibilidade de empreender tal viagem, isto é, a possibilidade de o passado poder ser recordado e de os presentes intensos que nele se inscrevem se transcenderem em imortalidade, contrasta com o risco do

esquecimento a que o presente, no momento em que se torna passado, pode ser condenado. Relativamente a um passado longínquo, torna-se claro que a recordação, a actualização da imortalidade das acções que nele se inscrevem, depende, cada vez mais, da própria imortalidade potencial que as mãos do *homo faber* conseguem inscrever no mundo. No próximo capítulo procuraremos mostrar como a imortalidade se relaciona intimamente com a atenção dirigida ao passado, isto é, ao conjunto dos objectos culturais que permitem que a própria acção perdure no tempo. A este nível, será possível constatar a importância que o passado assume para a acção. É que se o desejo de imortalidade só é possível num mundo que é assumido em comum como durável, isto é, que esperamos ver perdurar no futuro através da recordação, deveremos dizer que a dimensão pública da recordação do passado é fundamental para a própria renovação do mundo. Isto porque a imortalidade não é apenas aquilo que os agentes esperam que, no futuro, seja reconhecido para a sua acção. A imortalidade consiste ainda, na possibilidade da sua actualização, numa recordação que permite aos próprios agentes, enquanto espectadores, enfrentarem a verticalidade do futuro, bem como compreenderem o que o mundo foi e aquilo em que se tornou. A este nível, veremos como, em termos da nossa capacidade de agir, nenhum mundo pode ser renovado se não existir uma extensão pública dessa recordação. É a nós, afinal, que cabe contrariar o esquecimento contribuindo para a própria renovação de um mundo comum.

A ideia que não devemos abandonar e à qual este primeiro capítulo nos permitiu chegar é que só regressando ao limite espacial da Terra é possível situarmo-nos e construirmos, nós mesmos, um mundo que reconhecemos como comum. É na Terra que podemos construir um mundo dotado de objectos que se interpõem entre os homens e que, reconhecido em comum como durável, permite a vivência intensa do presente da acção, bem como o desejo de que esse presente se transcenda em imortalidade. Nesse mundo podemos encontrar não apenas objectos destinados ao uso, mas ainda objectos culturais que as mãos do *homo faber* sedimentaram no passado horizontal e que, na sua máxima durabilidade, transcendem amplamente os limites individuais de cada vida humana. É a nós, situados na Terra e no



mundo que provém do passado e que acreditamos poder perdurar no futuro, que nos cabe a responsabilidade de reflectir acerca dos perigos da alienação da Terra e do mundo. Isto para evitar que nos afundemos ainda mais naquilo para que Kafka nos alertou: o emprego do ponto arquimediato contra nós próprios, isto é, contra as múltiplas possibilidades de ser que nos são oferecidas enquanto seres no mundo.



**CAPÍTULO II**  
**O PASSADO HORIZONTAL: CULTURA, DESERTO E OÁSIS**



## A – CULTURA E HABITABILIDADE

*Com usura nenhum homem tem uma casa de boa pedra.*<sup>1</sup>  
Ezra Pound

### 1. A habitabilidade da terra cultivada

Habitar a Terra significa continuar a erigir um mundo que, em pluralidade, podemos reconhecer como comum. Vimos como a construção do mundo supõe sujeitar a natureza às mãos do homem e, nesse sentido, nessa construção está implicada alguma destruição. No entanto, esta destruição distingue-se do mero consumo remetendo-nos antes para um desgaste da natureza que consiste num aproveitamento do seu material para construir um mundo durável. Nesse sentido, a construção da nossa habitação depende da própria preservação da natureza, implicando portanto um cuidado com ela. O termo latino para este habitar, entendido como cuidar ou preservar é *colere*, o qual deu origem à nossa palavra “cultura”.

Deveremos recordar que a respeito do cultivo da terra ainda hoje empregamos o termo “cultura” e que a origem dos conceitos tem sempre algo a ensinar-nos. “Cultura”, derivando do termo latino *colere*, significa cuidar da terra, esse cultivo que possibilita a existência de culturas no sentido de

---

<sup>1</sup> [*“With usura hath no man a house of good stone.”*] in Ezra POUND, *The Cantos*, XLV.

aumentar a fertilidade da terra. Trata-se pois de uma palavra que ainda hoje é aplicada à preservação da natureza no sentido de tomar conta dela para a partir dela podermos habitar. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A palavra «cultura» deriva de colere – cultivar, habitar, tomar conta, cuidar e preservar – e diz primariamente respeito à relação entre o homem e a natureza no sentido de a cultivar e cuidar até que se torne ajustada à habitação humana. Como tal, indica uma atitude de cuidado afectuoso e opõe-se nitidamente a todos os esforços para sujeitar a natureza à dominação do homem.”<sup>2</sup>*

A cultura opõe-se, neste sentido, à aridez do deserto: nele nada se cultiva, nele não se pode habitar. Por isso podemos dizer que se viramos as costas ao cultivo da terra, se menosprezamos esse cuidado com o material disponível para construirmos o nosso espaço de habitação, é num lugar desertificado que nos encontramos. Ora, vemos como a cultura da natureza se opõe claramente ao deserto. Mas o que dizer se em lugar de associarmos a cultura à natureza, o fizemos em relação ao homem? Segundo Hannah Arendt, foi Cícero quem primeiro estendeu este conceito de cultura da natureza ao homem, referindo-se a um cultivo do espírito e a um espírito cultivado, conceitos que continuamos a usar sem contudo nos darmos conta da metáfora do cultivo que os sustenta. A própria imagem que Cícero constrói da mente como um terreno que para ser produtivo tem de ser sujeito a um cultivo adequado, dependente da preservação do passado, é reveladora da sua inspiração profunda no conceito romano de cultura. Neste sentido, a cultura dos campos e a cultura dos homens encontram-se relacionadas na própria origem do termo “cultura”.<sup>3</sup> Intimamente relacionada com a agricultura, esse

---

<sup>2</sup> [“The word «culture» derives from colere – to cultivate, to dwell, to take care, to tend and preserve – and it relates primarily to the intercourse of man with nature in the sense of cultivating and tending nature until it becomes fit for human habitation. As such, it indicates an attitude of loving care and stands in sharp contrast to all efforts to subject nature to the domination of man.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 211-212.

<sup>3</sup> A origem do termo cultura não contempla, portanto, a oposição entre cultura e natureza. É precisamente a inexistência desta oposição que Terry Eagleton pretende tornar clara quando afirma: “Francis Bacon escreve sobre «a cultura e o adubamento das mentes», numa sugestiva hesitação entre estrume e distinção mental.” [“Francis

cultivo dos campos, a cultura ou, de modo mais específico, a arte, desenvolve-se para os romanos como um modo de prolongar e cuidar do passado, no sentido de criar um espaço que possamos habitar. Esta associação não implica obviamente a equivalência entre as duas formas de cultura. O que é comum é apenas a origem do conceito “cultura”, o qual se desdobrou entretanto em ambos os sentidos. A este propósito, diz-nos Hannah Arendt, citando Mommsen:

*“Para os romanos, a arte germinava tão naturalmente como os campos; tinha de ser uma natureza cuidada; e a fonte de toda a poesia era vista na «canção que as folhas cantam para si mesmas na verde solidão dos bosques». Mas embora este possa ser um pensamento eminentemente poético, não é credível que a grande arte pudesse alguma vez ter nascido daí. Dificilmente é a mentalidade dos jardineiros que produz arte.”*<sup>4</sup>

A origem do conceito indica-nos, portanto, que a cultura, no seu duplo sentido de cultivo da natureza e da mente, é uma atitude que cria as condições

---

*Bacon writes of «the culture and manurance of minds», in a suggestive hesitancy between dung and mental distinction.”* Segundo este autor, não só esta oposição não existe, como ela seria até mesmo absurda na medida em que a cultura, enquanto transformação da natureza, mais não é do que produzida ou potenciada por esta última. O mesmo será dizer que se a natureza, quer a natureza dos campos, quer a natureza da mente humana, não se encontra preparada para o seu cultivo, nada dela pode brotar. É por isso que o autor afirma que *“A natureza produz cultura que altera a natureza (...)”* [*“Nature produces culture which changes nature (...)”*] e, no sentido de ilustrar essa sua ideia, cita uma passagem do *Conto de Inverno* de Shakespeare (Acto IV, cena IV), na qual Polixenes afirma: *“Não há melhor forma de melhorar a natureza/ Do que aquela que a natureza faz formar; por isso, além dessa arte/ Que dizes crescer à natureza, existe uma arte/ Que a natureza faz... É uma arte/ Que conserta a natureza – ou melhor, altera-a./ A própria arte, porém, é natureza.”* [*“Yet nature is made better by no mean/ But nature makes that mean; so over that art,/ Which you say adds to nature, is an art/ That nature makes... This is an art/ Which does mend nature – change it rather, but/ The art itself is nature.”*] in Terry EAGLETON, *The Idea of Culture*, pp. 2-3.

<sup>4</sup> [*“According to the Romans, art was supposed to rise as naturally as the countryside; it ought to be tended nature; and the spring of all poetry was seen in «the song which the leaves sing to themselves in the green solitude of the woods.» But though this may be an eminently poetic thought, it is not likely that great art would ever have sprung from it. It is hardly the mentality of gardeners which produces art.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 212.

de habitabilidade do homem no mundo ou, se quisermos, a negação do deserto como lugar de acolhimento. Não deveremos esquecer que o cultivo dos campos supõe um trabalho regular, sob pena de estagnar ou terminar. A cultura humana poderá ser entendida da mesma forma, isto é, não como um dom natural, mas como implicando esforço por parte de uma mente que se pretende “cultivar”, aumentar e cuidar. Este aspecto é sublinhado por Kant que, para além de conceber a cultura como um dever, sublinha que o cumprimento deste dever depende da liberdade e, no fundo, da decisão tomada a respeito da dimensão que queremos que este cultivo assuma. Nas suas palavras:

*“O cultivo (cultura) das suas faculdades naturais (as faculdades do espírito, da alma e o corpo), como meio para toda a espécie de fins possíveis, é um dever do homem consigo próprio. (...) ele, enquanto ser capaz de se propor a fins (...) não tem de agradecer o uso das suas faculdades simplesmente ao instinto natural, mas sim à liberdade, por via da qual ele determina a dimensão dessas faculdades.”<sup>5</sup>*

Ora, se a paisagem é árida, se o mundo que nos cerca não nos oferece condições para nele habitar, se, finalmente, nós em nada contribuimos para cuidar do passado trazendo-o ao nosso próprio espaço de habitação, então a nossa morada é o deserto.<sup>6</sup> A ideia romana de que a cultura é essa

---

<sup>5</sup> *“[Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen und Leibeskräfte), als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. (...) er, als ein Wesen, das der Zwecke (...) fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß.]”* in Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A110, 111, p. 580.

<sup>6</sup> Talvez hoje mais do que nunca a nossa “contribuição” para este cultivo seja exigida não apenas como um dever consigo mesmo, como sugeria Kant, mas com o próprio mundo. Esta ideia de cultura como dever comum, entre os homens, para com o mundo é pressuposta por um dos autores do nosso tempo que mais pensou sobre a cultura. Referimo-nos a George Steiner, que afirma: *“Neste pequeno planeta em perigo, temos o dever de ser hóspedes! (...) Trata-se de aprendermos a ser os convidados uns dos outros e a deixar a casa onde somos convidados um pouco mais rica, um pouco mais humana, um pouco mais justa, um pouco mais bela do que a encontramos! Creio que é a nossa missão, a nossa tarefa.”* *“[Sur cette petite planète en péril, nous nous devons d’être hôtes! (...) Apprendre à être les invités des autres et à laisser la maison où l’on est invité, un peu plus riche, un peu plus humaine, un peu plus juste, un peu plus belle qu’on l’a trouvée! Je crois que c’est notre mission, c’est notre tâche.]”* in George STEINER; Antoine SPIRE, *Barbarie de l’Ignorance*, p. 25.



capacidade de tornar a terra habitável e de, nessa habitabilidade, prestar *culto* e proteger o passado, reafirmando a sua durabilidade, ecoa ainda em nós sempre que falamos de cultura.<sup>7</sup> Mas Hannah Arendt não nos permite esquecer que a nossa herança em termos daquilo mesmo que entendemos por cultura não se esgota nos romanos, sendo ainda de origem grega. O que teremos herdado dos gregos pode ser traduzido como o amor pela beleza enquanto forma de relacionamento com o mundo. Trata-se de um amor que traduz uma atitude face ao mundo e que pode ser caracterizada como desprovida de um olhar utilitário ou, por outras palavras, destituída daquilo que denominámos como visão instrumental: a forma de pensar circunscrita à categoria de meios e fins.

---

<sup>7</sup> A associação do termo latino *colere* à habitabilidade, mas ainda ao de cultivo, no sentido de prestar culto ao passado e de o proteger, é sublinhada por Terry Eagleton quando afirma: “A raiz latina da palavra «cultura» é *colere*, que pode significar tudo, desde cultivar e habitar até prestar culto e proteger.” [*“The Latin root of the word ‘culture’ is colere, which can mean anything from cultivating and inhabiting to worshipping and protecting.”*] in Terry EAGLETON, *The Idea of Culture*, p. 2. Esta relação entre cultura e preservação do passado encontra-se de forma inegável no pensamento de Steiner, na medida em que segundo este autor a diferença em termos temporais entre a cultura e a ciência é precisamente que se a primeira se encontra vinculada ao passado, a segunda olha necessariamente em frente. Nas suas palavras: “Porque traz o passado dentro de si, a linguagem, ao contrário da matemática, remete-nos para trás. Tal é o sentido de Eurídice. Porque a realidade do seu interior habita no passado, o homem de palavras, o cantor, olham para trás, procurando o lugar onde habitam as sombras necessárias e bem-amadas. Para o cientista, o tempo e a luz ficam em frente.” [*“Because it carries the past within it, language, unlike mathematics, draws backward. This is the meaning of Eurydice. Because the realness of his inward being lies at his back, the man of words, the singer, will turn back, to the place of necessary, beloved shadows. For the scientist, time and the light lie before.”*] in George STEINER, *In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, p. 102. Steiner recupera esta distinção temporal entre cultura e ciência em *Grammars of Creation*, determinando o lugar fundamental que a recordação desempenha na literatura e que a utopia assume na ciência. Cf. George STEINER, *Grammars of Creation*, pp. 145-215. Hannah Arendt associa igualmente a cultura ou, mais especificamente, as humanidades, à preservação do passado, alertando-nos para o facto de que o mundo moderno tem menosprezado esta dimensão. Numa conferência intitulada “The Archimedian Point”, pronunciada em 1968 no College of Engineers da University of Michigan, a autora afirma que “as humanidades, como quer que as definamos, lidam com o passado, e não é segredo para ninguém que a nossa atitude para com o passado e para com as nossas tradições tem sido imensamente comprometida neste século.” [*“(…) the humanities, however you wish to define them, deal with the past, and it is a secret for nobody that our attitude to the past and to our traditions has been greatly compromised in this century.”*] in L.C., *Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures*, Image 1.

*“Contudo, o sentido da palavra «cultura» dificilmente se esgota nestes elementos estritamente romanos. (...) o amor pela beleza, os gregos possuíam-no, é claro, em elevado grau. Neste sentido, entendemos por cultura a atitude, ou melhor, o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações a respeito das coisas menos úteis e mais mundanas que existem: as obras dos artistas, dos poetas, dos músicos, dos filósofos, e por aí fora.”*<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> [*“Yet the meaning of the word «culture» is hardly exhausted by these strictly Roman elements. (...) love for beauty the Greeks possessed, of course, to an extraordinary degree. In this sense we understand by culture the attitude toward, or, better, the mode of intercourse prescribed by civilizations with respect to the least useful and most worldly of things, the works of artist, poets, musicians, philosophers, and so forth.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 213. De salientar, a este respeito, uma diferença de perspectiva entre Hannah Arendt e Heidegger. Segundo cremos, a diferença pode ser enunciada como assentando numa concepção distinta de *poiesis*. Heidegger entende que o cuidado é inerente ao processo de construção dos gregos, constituindo uma harmonia traduzida num habitar poético originário. A *poiesis* consistiria justamente nessa medida de equilíbrio, entre a construção e o cuidado, da *“vida habitante”* [*“(…) »wohnend Leben«.*”]. Nas palavras do autor: *“A acção de fazer diz-se em grego poiesis.”*; *“Ela é a medida propriamente dita (...). A poesia é o «fazer habitar» originário.”* [*“Mache heißt griechisch poiesis.”*]; *“Sie ist selber das eigentliche Vermessen (...). Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.”*] Cf. Martin HEIDEGGER, *“...dischterisch wohnt der Mensch...”*, *Vorträge und Aufsätze*, 182, 196, 198, pp. 192, 206, 208. Ao assumir que *“os gregos pensam a techne, o produzir, a partir do deixar aparecer”* [*“Die Griechen denken die techne, das Hervorbringen, vom Erscheinenlassen her”*], e na medida em que esse saber fazer é comum à construção de objectos e à criação artística (em ambos os casos, o desvelar deixando a terra ser terra está presente; o que os distingue é, como veremos, o facto de esse desvelamento assumir na obra de arte o sentido da desocultação da verdade), Heidegger sugere-nos que os gregos não tinham, nas suas construções em geral, uma relação de “abuso”, de provocação, com a natureza. Cf. Martin HEIDEGGER, *“Bauen Wohnen Denken”*, *Vorträge und Aufsätze*, 154, p. 162. Muito embora a natureza fizesse parte de um processo de construção, ela não era violentada para além de uma certa medida; não era provocada. Por contraponto, o autor parece sugerir que os romanos teriam emancipado o edificar (*aedificare*) em relação ao cuidado (*colere*), isto é, teriam separado o cuidado da ideia de construção, traduzindo-a como edificação. Hannah Arendt, pelo contrário, considerava que o processo de construção dos gregos não traduzia nenhum cuidado, o qual tinham sido os romanos a descobrir. Por isso, a autora sugere que a ideia de que há um processo de construção dos objectos de arte é grega, ao passo que os romanos entendiam que a sua criação não era propriamente uma construção, mas um cuidar como se dá na agricultura, tornando o mundo num espaço habitável. É nesse sentido que a autora afirma: *“Enquanto que os romanos tendiam a encarar até a arte como uma espécie de agricultura, de cultivo da natureza, os gregos tendiam a considerar até a agricultura como parte integrante da fabricação, como algo pertencente aos dispositivos «técnicos» de destreza e habilidade com os quais o homem, a mais temível das criaturas, doma e subjuga a natureza.”* [*“While the Romans tended to regard even art as a kind of agriculture, of cultivating nature, the Greeks tended to consider even agriculture as a part and parcel of fabrication, as belonging to the cunning, skillful, «technical» devices with which man, more awe-*

Podemos então dizer que a noção de cultura como atitude que cria as condições de habitabilidade do homem no mundo deriva destas duas origens: por um lado, a etimológica, que nos remete para a noção romana de cultura como preservação da natureza e do passado, e, por outro, a grega, que nos ensinou uma forma de relação não instrumental, centrada no amor pela beleza, com as obras do passado. Será esta dupla origem que deveremos explorar no sentido de clarificar o conceito de cultura: remetendo, por um lado, para uma atenção ao passado que, no presente, se pretende preservar, e, por outro, para um amor pela beleza que, consistindo na negação da instrumentalização dos objectos que entendemos ser dela dotados, é, em si mesmo, condição de tal preservação.

Entenderemos cultura como um conceito que remete para a admissão de uma relação não instrumental com alguns objectos do mundo, a qual, precisamente, possibilita a actualização da imortalidade potencial desses mesmos objectos mundanos. Nesse sentido, será necessário esclarecer que o conceito de cultura surgirá intimamente relacionado com o de obra de arte.<sup>9</sup> Esta reflexão situa-se, portanto, à margem de uma noção sociológica de cultura, segundo a qual a cultura é um quadro geral de saberes, costumes e crenças, mais ou menos estável. Neste sentido do termo, será difícil dizer com precisão aquilo que se mantém e aquilo que varia entre culturas distintas, para além de aspectos gerais que saltam à vista assim que as comparamos, ou até mesmo que descobrimos numa mesma cultura com o passar do tempo. É

---

*-inspiring than all that is, tames and rules nature.”]* in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 212-213. Aquilo que nós, e os próprios romanos, teríamos herdado dos gregos seria, portanto, não a ideia de um processo de construção dos objectos artísticos, mas aquele que subjaz à apreciação, o amor pela beleza. Este amor pela beleza não se devia nem à relação dos gregos com a natureza, nem à ideia de construção propriamente dita (veremos como, segundo a autora, os gregos desconfiavam inclusivamente de que os artesãos, pelo facto de se cingirem à categoria de meios e fins, pudessem sentir este amor), mas ao modo como apreciavam os objectos que tinham sido fabricados, apreciação esta que era absolutamente independente de qualquer orientação instrumental.

<sup>9</sup> A necessidade desta relação é sublinhada pela própria Hannah Arendt, quando afirma que *“qualquer discussão sobre cultura deve de algum modo ter como seu ponto de partida o fenómeno da arte.”* [*“(…) any discussion of culture must somehow take as its starting point the phenomenon of art.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 210.

como se a cultura, em sentido sociológico, contivesse, por detrás dos seus traços mais evidentes, um conjunto de aspectos subliminares, dificilmente perceptíveis em si mesmos e na sua variabilidade.<sup>10</sup> No entanto, se nunca poderemos afirmar que uma cultura, entendida neste sentido, assenta em aspectos estáveis, precisamente porque, enquanto todo abstracto, se torna impossível identificar em absoluto os traços que a compõem, é indubitável que no interior de cada cultura há não só saberes, crenças e costumes mas ainda objectos que, pela sua inegável tangibilidade, nos permitem pensar que a cultura, enquanto atitude, assenta numa espécie de estabilidade durável.<sup>11</sup> O conjunto desses objectos é o que nos pode permitir conceber a cultura como um cultivo do gosto e do saber. Esses objectos que “coroam a cultura”, que se assumem diante de nós como potencialmente imortais e, simultaneamente, nos possibilitam uma relação não instrumental com o mundo onde se inscrevem, são as obras de arte ou, como Hannah Arendt também os designa, os objectos culturais.<sup>12</sup> Assim, se pretendemos pensar acerca da natureza própria desta

---

<sup>10</sup> Ao afirmar que a cultura é dotada de aspectos subliminares, pretendemos não só sublinhar o facto de não ser possível dar conta de todas as suas variantes, mas ainda mostrar concordância com a concepção de cultura de T. S. Eliot, segundo a qual a cultura é um modo de vida de um povo que ultrapassa em muito o domínio daquilo que a nossa consciência determina. Nas suas palavras: “*A cultura nunca pode ser inteiramente consciente – haverá sempre mais nela do que aquilo de que somos conscientes e não se pode planejar por ser também a base inconsciente de todos os nossos planos.*” [*“Culture can never be wholly conscious – there is always more to it than we are conscious of; and it cannot be planned because it is also the unconscious background of all our planning.”*] in T. S. ELIOT, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 94. É também a ideia de que o termo cultura aponta para aspectos diversos, alguns mais racionais, outros mais espontâneos, entenda-se: mais inconscientes, que podemos encontrar nas seguintes palavras de Terry Eagleton: “*A própria palavra «cultura» contém uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade (...). A palavra combina estranhamente crescimento e cálculo, liberdade e necessidade, a ideia de um projecto consciente mas também de um adicional insusceptível de planeamento.*” [*“The very word ‘culture’ contains a tension between making and being made, rationality and spontaneity (...). The word oddly commingles growth and calculation, freedom and necessity, the idea of a conscious project but also of an unplannable surplus.”*] in Terry EAGLETON, *The Idea of Culture*, p. 5.

<sup>11</sup> É esta mesma ideia, segundo a qual a arte é a dimensão cultural que pode perdurar no mundo, que encontramos sintetizada na afirmação de Baudelaire: “*«A arte é longa e o tempo é curto.»*” [*“«L’art est long et le temps est court.»*”] cit. in George STEINER; Cécile LADJALI, *Éloge de la Transmission. Le maître et l’élève*, p. 132.

<sup>12</sup> Deveremos referir que usaremos mais o conceito de “objecto cultural” do que o de “obra de arte” e isto, essencialmente, por três razões. Em primeiro lugar porque este conceito nos permite sublinhar a dimensão de objecto que é a obra de arte, isto é, a

atitude não instrumental com o mundo, somos inevitavelmente levados a pensar a cultura como intimamente relacionada com a obra de arte, na medida em que são os objectos desta ordem que nos possibilitarão ultrapassar o registo comum de raciocínio em termos da mera utilidade. Do mesmo modo, se queremos pensar sobre a dimensão temporal da cultura, sobre esse modo temporalmente transversal de habitar o mundo, recuperando o seu passado e procurando perdurá-lo no tempo, somos conduzidos ao universo desses objectos específicos, os quais, precisamente pela sua tangibilidade, nos permitem concebê-los como aqueles que melhor nos dão a noção da durabilidade do próprio mundo. Por serem objectos tangíveis, podem adquirir uma duração no mundo mais evidente do que quaisquer saberes, crenças ou costumes que, por definição, são relativamente variáveis até mesmo no interior de uma só cultura. Será agora essencial encontrar a elevação temporal que tais objectos conseguem atingir, a qual, como veremos, depende de uma atitude não instrumental para com eles. Dito de modo mais específico, procurar-se-á evidenciar que a cultura, enquanto atitude que cria as condições de habitabilidade do homem no mundo, se compreende a partir da adopção de uma relação não instrumental com os objectos culturais, a qual, por sua vez, possibilita que entendamos tais objectos, no seu conjunto, como aqueles que, pertencendo já ao passado, mais condições possuem para perdurar no tempo sob a égide frágil, porque meramente potencial, da imortalidade.

---

sua tangibilidade que, como veremos, é fundamental para a sua imortalidade potencial. Além disso, este conceito permite-nos reforçar a ideia que estes objectos são culturais, isto é, solicitam uma atitude cultural ou, se quisermos, um movimento desinteressado por parte daqueles que os contemplam. Finalmente, não é de modo nenhum descabido pressupor que a própria Hannah Arendt tenha usado este conceito para nele incluir as obras filosóficas, dispensando-se da discussão de saber se a filosofia é ou não uma forma de arte. Assim, só utilizaremos o conceito de “obra de arte” quando nos reportarmos a autores que, especificamente, o usaram (como Heidegger ou Kant) ou nos casos em que nos referimos concretamente ao antigo conflito entre o artista, o fabricante das obras que a elas estendia um olhar utilitário, e o político, o agente cujo raciocínio escapava às categorias de meios e fins.

## 2. A imortalidade potencial dos objectos culturais

Segundo Hannah Arendt, os objectos culturais nascem a partir da capacidade humana para pensar. O pensamento é, portanto, a sua fonte imediata. Assim sendo, o que a constatação desta fonte nos revela em termos temporais é a intemporalidade dos objectos culturais por nascerem no trilho intemporal do eu pensante. Hannah Arendt di-lo com toda a clareza:

*“E é afinal possível, e parece-me provável, que a estranha sobrevivência das grandes obras, a sua relativa permanência ao longo de milhares de anos, seja devida ao facto de terem nascido no pequeno e discreto trilho de não-tempo que os seus autores pensavam ter desbravado entre um passado infinito e um futuro infinito (...) estabelecendo assim um presente para si mesmos, uma espécie de tempo intemporal no qual os homens são capazes de criar obras intemporais com as quais transcendem a sua própria finitude.”<sup>13</sup>*

A preocupação de Hannah Arendt no que diz respeito à dimensão temporal do eu pensante, manifestada logo a seguir a esta passagem, é distinguir a intemporalidade da eternidade, associando a primeira ao presente diagonal que o pensar abre no âmago do próprio tempo e a segunda ao “colapso de todas as dimensões temporais”, isto é, ao desejo metafísico de uma completa ausência de tempo.<sup>14</sup> Nesse sentido, e como já sublinhámos na

---

<sup>13</sup> [“And it is after all possible, and seems to me likely, that the strange survival of great works, their relative permanence throughout thousands of years, is due to their having been born in the small, inconspicuous track of non-time which their authors’ thought had beaten between an infinitive past and an infinitive future (...) thus establishing a present for themselves, a kind of timeless time in which men are able to create timeless works with which to transcend their own finiteness.”] in Hannah ARENDT, LM-T, pp. 210-211. Numa nota datada de 1970 do seu *Denktagebuch* (a qual surge em inglês e, portanto, dá-nos o indício de ter sido escrita em consonância com a passagem supracitada), Hannah Arendt afirma o mesmo de forma mais sintética: “O que confere às obras de arte a sua permanência é talvez a sua origem – elas nasceram no trilho não-temporal do pensar.” [“What gives artworks their permanence is perhaps their origin – they were born on the non-time track of thinking.”] in Hannah ARENDT, DTB, II, p. 765.

<sup>14</sup> [“(...) the collapse of all temporal dimensions.”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 211.

introdução, o presente do eu pensante é intemporal porque consiste num intervalo que estabelece para si próprio para lá da luta das forças do tempo, desse presente que é o ponto de convergência entre um passado e um futuro que a ele se dirigem. No entanto, o presente intemporal do eu pensante não deixa de ser um tempo na medida em que o pensar “acontece” num presente entre o passado e o futuro que, no entanto, deles se distanciou. Por esse motivo, este presente é um “tempo intemporal”, isto é, um tempo em que o eu pensante se ausentou momentânea e mentalmente da luta do tempo. Vemos, por isso, que a intemporalidade do pensamento, sendo a fonte imediata dos objectos culturais e permitindo que também eles se assumam como intemporais, não corresponde à eternidade. No entanto, o que dizer da relação entre a intemporalidade e a imortalidade? Mais concretamente, perguntemos: por que razão Hannah Arendt, na passagem acima citada, retirada da obra *The Life of the Mind*, se refere à “intemporalidade” dos objectos culturais e em *The Human Condition* afirma que estes são os objectos mais duráveis que existem no mundo ao ponto de poderem ser considerados como potencialmente imortais? Hannah Arendt, não estabelecendo nunca uma relação explícita entre intemporalidade e imortalidade, dá-nos, no entanto, elementos para a pensarmos. Reparemos que na passagem acima citada, Hannah Arendt afirma que é pelo facto de o pensar ser uma actividade assumida num tempo intemporal que os objectos culturais a que esta actividade dá origem são, eles mesmos, intemporais. Isso significa que o pensar, sendo a fonte imediata dos objectos culturais, oferece as condições para a criação dessas “obras intemporais”. Nesse sentido, o pensar, abrindo um trilho intemporal no âmago do próprio tempo, o qual Hannah Arendt denomina como presente intemporal, é, por assim dizer, a própria origem da criação de objectos que não são feitos para durar apenas enquanto dura o presente alargado da nossa vida, mas para perdurar para além da nossa morte. No entanto, sabemos como Hannah Arendt encontra uma clara conexão entre a imortalidade e a *vita activa*. Torna-se inevitável, além disso, constatarmos que o pensamento, apesar de ser a fonte imediata do objecto cultural, não é capaz, só por si, de lhe conferir tangibilidade. Ora, se o pensar possibilita a criação de obras intemporais, a imortalidade potencial dessas mesmas obras não depende em absoluto do processo de pensamento que as originou. Isto porque é pelo facto de ser

tangível, isto é, de ser, também ele, um objecto do mundo, que o objecto cultural pode ser assumido como potencialmente imortal, oferecendo-se, enquanto tal, à recordação dos homens. Acerca do facto de o pensamento ser a fonte imediata do objecto cultural mas não aquilo que possibilita a sua dimensão tangível enquanto objecto do mundo, diz-nos Hannah Arendt:

*“As obras de arte são coisas do pensamento, mas nem por isso deixam de ser coisas. O processo de pensar, por si mesmo, não produz e fabrica coisas tangíveis, tais como livros, pinturas, esculturas ou partituras musicais (...). A reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem, se modela uma figura ou se compõe uma melodia relaciona-se, é claro, com o pensamento que a precede; mas o que realmente torna o pensamento uma realidade e fabrica as coisas do pensamento é o mesmo exercício de trabalho que, através do instrumento primordial das mãos do homem, constrói as outras coisas duráveis do artifício humano.”<sup>15</sup>*

Deste modo, o uso do termo “intemporal” e não “imortal” em *The Life of the Mind* explica-se pelo facto de a intemporalidade inerente ao pensamento não ser suficiente para garantir a imortalidade da obra que a partir dele se origina. A dimensão intemporal dos objectos culturais, isto é, o facto de serem construídos para perdurar, é devida à sua origem – o pensamento –, mas a sua imortalidade, mesmo potencial, que é, no fundo, aquilo que nos permite recordá-los, exige que tais objectos sejam construídos, reificados pela mão do homem. O mesmo será dizer que o eu pensante necessita do trabalho das suas mãos, assumindo-se também ele, portanto, como *homo faber*, para construir objectos potencialmente imortais.

---

<sup>15</sup> [*“Works of art are thought things, but this does not prevent their being things. The thought process by itself no more produces and fabricates tangible things, such as books, paintings, sculptures, or compositions (...). The reification which occurs in writing something down, painting an image, modeling a figure, or composing a melody is of course related to the thought which preceded it, but what actually makes the thought a reality and fabricates things of thought is the same workmanship which, through the primordial instrument of human hands, builds the other durable things of the human artifice.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, pp. 168-169.



À semelhança dos outros objectos que constituem o mundo, os objectos culturais, apesar de a sua fonte imediata ser o pensamento, são fruto do trabalho. Vimos já, no capítulo I, como esta dimensão da *vita activa* encerra em si mesma um conflito entre a atitude instrumental que lhe é própria e o tempo de durabilidade a que aspira ou, dito de outro modo, entre a tendência a tomar os fins como meios para outros fins sucessivamente descobertos e a aspiração da durabilidade dos objectos construídos. Ora, talvez possamos encontrar nos objectos culturais a diluição deste conflito; talvez sejam eles os únicos objectos fruto da actividade do trabalho que, tendo uma clara origem na intemporalidade do pensamento, dispensam a instrumentalização após a reificação, apontando antes para uma contemplação e atingindo assim a durabilidade mais segura que esta mesma actividade pode potenciar. Caracterizando o objecto cultural como aquele que menos utilidade possui, ele pertence à categoria dos objectos que mais resiste à instrumentalização e, por isso, que maior independência possui relativamente ao desgaste e à usura.<sup>16</sup>

A usura tem sido um conceito explícita e frequentemente identificado como um dos grandes perigos em que a arte incorre. Ezra Pound dedica a este conceito o seu canto XLV, qualificando a usura como um mal que desaloja e que *“mata o filho nas entranhas”* e Heidegger, em *“Der Ursprung des Kunstwerkes”*, afirma: *“O utensílio singular é usado e desgastado; mas, ao mesmo tempo, também o próprio usar cai, por consequência disso, na usura, desgasta-se e torna-se habitual”*.<sup>17</sup> Nesta mesma obra, Heidegger distingue o

---

<sup>16</sup> Em consonância com esta ideia, Adorno, referindo-se à *“Indústria Cultural”*, afirma que *“A cultura deve ser totalmente inútil e, por esse motivo, situar-se para além dos métodos de planeamento e administração da produção material (...)”*. [*“Kultur soll durchaus unnütz, darum auch jenseits der Planungs – und Verwaltungsmethoden der materiellen Produktion sein (...)”*]. Esta afirmação da inutilidade da cultura remete-nos mais uma vez para uma concepção de cultura, não em sentido sociológico – como conjunto de costumes, saberes e crenças de determinada sociedade – mas em sentido mais estrito, isto é, enquanto atitude face ao conjunto de objectos artísticos. Isto porque só poderemos compreender a inutilidade subjacente à cultura se nela não incluirmos aspectos extremamente úteis para a vida em comunidade, mas apenas as várias formas de arte, entre as quais Adorno situa privilegiadamente a música. Cf. Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I*, p. 130.

<sup>17</sup> [*“(...) slayeth the child in the womb (...)”*] in Ezra POUND, *The Cantos*, XLV, p. 230; [*“Das einzelne Zeug wird abgenutzt und verbraucht; aber zugleich gerät damit auch das Gebrauchen selbst in die Vernutzung, schleift sich ab und wird gewöhnlich.”*] in Martin HEIDEGGER, *“Der Ursprung des Kunstwerkes”*, in *Holzwege*, 24, p. 20.

utensílio, associado à usura, e a obra de arte dado que, apesar de se tratarem ambos de coisas ou entes produzidos pelo homem, se distinguem claramente pelo modo como deles nos aproximamos. Assim, se o utensílio se define por aquilo para que serve ou, em linguagem heideggeriana, se “o *ser-utensílio do utensílio consiste na sua serventia*”, a obra de arte revela-se-nos como um ente que não é habitual e, por esse motivo, tendemos a fixar a nossa atenção no objecto e no facto de ele ter sido criado.<sup>18</sup> Nas suas palavras:

*“É certo que também faz parte de todo e qualquer utensílio disponível e que se encontre em uso «que» tenha sido fabricado. Mas este «que» não sobressai no utensílio, dissipa-se na serventia. (...) o que é que pode ser mais habitual que isto, que o ente seja? Na obra, pelo contrário, esse facto (que, enquanto tal, é) é o inabitual.”*<sup>19</sup>

O exemplo pelo qual Heidegger ilustra esta distinção é sobejamente conhecido: os sapatos da camponesa, de Van Gogh. A camponesa usa os sapatos, toma-os como utensílios e estes são-no tanto mais, quanto menos a camponesa pensar neles. Ela usa-os, simplesmente. Mas no momento em que nos deparamos com o quadro de Van Gogh, a nossa relação com os sapatos é distinta. Não é de serventia que se trata. Pensamos nos sapatos, e nesse momento eles estão aí, longe da usura, presentificando um mundo de sentidos que o “*E, apesar disso...*” de Heidegger anuncia intensamente.<sup>20</sup> Apesar de ser

---

<sup>18</sup> [*“Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit.”*] in Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, 22, p. 18.

<sup>19</sup> [*“Zwar gehört auch zu jedem verfügbaren und im Gebrauch befindlichen Zeug, »daß« es angefertigt ist. Aber dieses »Daß« tritt am Zeug nicht heraus, es verschwindet in der Dienlichkeit (...) Was aber ist gewöhnlicher als dieses, daß Seiendes ist? Im Werk dagegen ist dieses, daß es als solches ist, das Ungewöhnliche.”*] in Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, 53, p. 53.

<sup>20</sup> A beleza do texto exige que o recordemos: “*Um par de sapatos de camponês e nada mais. E apesar disso... Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a persistência da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem*

apenas um par de sapatos, a obra abre-nos para a vastidão do seu mundo; é nela que se revela aquilo que Heidegger denomina como verdade ou “a essência universal das coisas”.<sup>21</sup>

Heidegger encaminha a sua reflexão sobre a origem da obra de arte no sentido da verdade, entendida não em termos cognitivos, mas enquanto desocultação do ser do ente – uma verdade acontece, revela-se na obra de arte e, no seu aparecer, deixa-se identificar com o belo.<sup>22</sup> Não encontramos em Hannah Arendt este registo ontológico associado à reflexão estética, no entanto, para além deste registo e de todas as diferenças linguísticas, a distinção heideggeriana entre o utensílio e a obra de arte ecoa indiscutivelmente no pensamento da autora.<sup>23</sup> É por esta distinção que o

---

*queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a necessidade, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte.*” [*Ein Paar Bauernschuhe und nichts weiter. Und dennoch. Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Korns und ihr unerklärtes Sichversagen in der öder Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes.*] cf. Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, 22-23, p. 19.

<sup>21</sup> [*(...) allgemeinen Wesens der Dinge.*] in Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, 26, p. 22.

<sup>22</sup> Sobre a identificação entre o aparecer da verdade na obra de arte e o belo, diz-nos Heidegger: “A verdade é o não-estar-encoberto do ente enquanto ente. A verdade é a verdade do ser. A beleza não vem em acréscimo para junto desta verdade. Quando a verdade se põe em obra, aparece. O aparecer – enquanto ser da verdade na obra e como obra – é a beleza. Desta forma, o belo faz parte do acontecer apropriador da verdade.” [*Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist – als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk – die Schönheit. So gehört das Schöne in das Sichereignen der Wahrheit.*] in Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, 67, p. 69.

<sup>23</sup> É inegável a dimensão ontológica da reflexão heideggeriana sobre a origem da obra de arte. No aditamento à obra supracitada, Heidegger afirma mesmo que a reflexão sobre a arte está determinada não pela cultura, mas pela tentativa de desvendar o Ser: “A meditação sobre o que é a arte está determinada apenas no seu todo e de forma decisiva, pela pergunta sobre o ser. A arte não é tida nem como campo de

objecto cultural, mais do que adquirir a dimensão durável de qualquer objecto do mundo, pode atingir uma imortalidade potencial e assumir o estatuto do único tipo de objecto que, desse modo, perdura no tempo.<sup>24</sup> A possibilidade de o objecto cultural durar ao ponto de permanecer no mundo, conduz Hannah Arendt a afirmar que estes são os objectos mais mundanos que existem.

*“Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; a sua durabilidade permanece quase intocável pelo efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso pelas criaturas vivas, um uso que, na verdade, longe de realizar a sua finalidade inerente – como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela – só pode destruí-las.”*<sup>25</sup>

---

*realização da cultura, nem como uma aparição do espírito, pertence ao acontecimento de apropriação unicamente a partir do qual se determina o «sentido do ser».*” [“Die Besinnung darauf, was die Kunst sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem Sein bestimmt. Die Kunst gilt weder als Leistungsbezirk der Kultur, noch als eine Erscheinung des Geistes, sie gehört in das Ereignis, aus dem sich erst der »Sinn vom Sein«.] in Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege, Zusatz*, p. 73.

<sup>24</sup> O conceito de imortalidade potencial traduz, em contexto estético, a incapacidade de podermos afirmar, com toda a certeza, que uma obra se constituirá no futuro como imortal. A este respeito, podemos ainda dizer que a dimensão apenas potencial da imortalidade de uma obra deriva da exigência que a imortalidade impõe aos seres mortais. Efectivamente, não basta existir para se atingir a imortalidade. Em termos culturais, ela é apenas privilégio de algumas obras e de alguns criadores. George Steiner afirma-o com muito humor: “*De facto somos imortais porque a biblioteca do Congresso norte-americano colecciona todas as listas telefónicas do planeta. Acalmem-se, está tudo bem. Mas agora vamos ler Milton, Kleist ou Tchekhov que não precisam, esses, de ter os nomes na lista para serem imortais.*” [“*Nous sommes en effet immortels car la bibliothèque du Congrès américain fait collection de tous les annuaires téléphoniques de la planète. Calmez-vous, tout va bien. Mais à présent, nous allons lire Milton, Kleist ou Tchekhov et ils n’ont pas besoin, eux, de figurer dans l’annuaire pour être immortels (...).*”] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 79.

<sup>25</sup> [“*Because of their outstanding permanence, works of art are the most intensely worldly of all tangible things; their durability is almost untouched by the corroding effect of natural processes, since they are not subject to the use of living creatures, a use which, indeed, far from actualizing their own inherent purpose – as the purpose of a chair is actualized when it is sat upon – can only destroy them.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 167. No domínio da arte contemporânea, os “*ready made*” de Marcel Duchamp poderão indicar-nos a diluição da fronteira entre utensílio e obra de arte. Em tom de crítica a esta diluição, George Steiner afirma que “*uma vez designado, considerado como «arte», qualquer objecto, por mais utilitário, familiar ou redundante que seja, se transforma em arte. O artefacto torna-se um «facto de arte».*” [“*Designated, looked at*

A mundanidade do objecto cultural vive da sua inter-relação com o mundo, como que fundada numa troca: o objecto cultural adquire tangibilidade por se inscrever no mundo e simultaneamente confere a este mesmo mundo a sua permanência. Isto porque é o próprio mundo que oferece ao objecto cultural a possibilidade do simples aparecer, mas é também porque esse aparecimento adquire a densidade temporal da arte que o mundo permanece, preservado numa dimensão única, numa espécie de redoma intransponível pelo fatal desgaste do uso e, mais ainda, do consumo. Nessa redoma do mundo, nesses lugares de oásis, pelo menos aí, o mundo do passado perdura misteriosamente através dos tempos. É aí que encontramos também o presente, mas sobretudo o passado atravessando todas as barreiras do tempo e desafiando a nossa inevitável desconfiança relativamente à segurança da existência do mundo no futuro. O objecto cultural acompanha o tempo e situa-nos no mundo – um mundo que nos precede e que poderá continuar depois de nós; um mundo potencialmente imortal que desafia os limites de cada vida humana na Terra. Nas belas palavras de Hannah Arendt:

*“Em nenhum outro lado a pura durabilidade do mundo de coisas aparece com tamanha pureza e clareza, em nenhum outro lado, portanto, este mundo feito de coisas se revela a si mesmo de forma tão espectacular como a casa não-mortal dos seres mortais. É como se a estabilidade do mundo se tornasse transparente pela permanência da arte, de modo que uma premonição de imortalidade, não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais, adquirisse presença tangível para brilhar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido.”*<sup>26</sup>

---

as «art», just about any object, however utilitarian, familiar, unprepossessing, is made art. The artifact is made an «art fact».”] in George STEINER, *Grammars of Creation*, p. 273. No entanto, deveremos observar que, mesmo neste caso, a obra se distancia da usura e o objecto, enquanto tal, tem necessariamente de deixar de servir para se poder constituir como obra de arte.

<sup>26</sup> [“Nowhere else does the sheer durability of the world of things appear in such purity and clarity, nowhere else therefore does this thingworld reveal itself so spectacularly as the non-mortal home for mortal beings. It is as though worldly stability had become transparent in the permanence of art, so that a premonition of immortality, not the immortality of the soul or of life but of something immortal achieved by mortal hands, has become tangibly present, to shine and to be seen, to sound and to be heard, to

Neste sentido, o objecto cultural possibilita ao mundo a sua permanência e é, simultaneamente, inscrito nele e na sua terra cultivada. Esta imortalidade potencial que, como vimos, só é permitida ao objecto cultural, é conquistada pelo abandono da instrumentalização que, fora deste lugar de oásis, domina a forma como nos relacionamos com os outros objectos duráveis do mundo. Hannah Arendt distingue, assim, os objectos de uso e os objectos culturais através do tempo próprio de cada uma destas categorias. Se o objecto de uso é durável porque o desgaste inerente ao uso não o destrói imediatamente, o objecto cultural é o mais durável dos objectos fabricados porque, sendo construído através do trabalho, a sua fonte é a intemporalidade do pensamento, o que nos revela que na sua origem ele não é fabricado para ser usado podendo, por isso, atingir a imortalidade. Acerca desta distinção entre durabilidade e imortalidade, Hannah Arendt afirma:

*“Entre as coisas que não ocorrem na natureza mas apenas no mundo feito-pelo-homem, distinguimos entre objectos de uso e obras de arte, ambos possuidores de um certo grau de permanência, que vai desde a durabilidade normal à imortalidade potencial no caso das obras de arte.”*<sup>27</sup>

---

*speak and to be read.”]* in Hannah ARENDT, *HC*, p. 168. Em absoluta consonância com esta ideia de Hannah Arendt segundo a qual a arte possibilita um lar imortal para seres mortais, George Steiner afirma que a obra pode até ser vista como uma forma de “ludibriar a morte, por ser «para todo o tempo».” [“(…) to outwit death, to be «for all times».”] in George STEINER, *Grammars of Creation*, p. 271. Dentre todos os objectos do mundo, a obra de arte é aquela que maior possibilidade tem de atingir a imortalidade. Daí que ela evidencie com mais contraste um tempo que se opõe àquele a que estão condenados todos os seres mortais, entre os quais se situa obviamente o seu autor. A este respeito, veja-se George STEINER, *Os Logocratas*, p. 52. Isto não significa, obviamente, que o autor não perdure na memória dos homens, mas torna-se evidente que essa sobrevivência do autor é apenas possível pela obra que criou e inscreveu no mundo. O mesmo será dizer que a sua imortalidade potencial depende da própria imortalidade, igualmente potencial, da obra a que deu origem.

<sup>27</sup> [“Among the things which do not occur in nature but only in the man-made world, we distinguish between use objects and art works, both of which possess a certain permanence ranging from ordinary durability to potential immortality in the case of works of art.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 209.

Mas não podemos ignorar que o objecto cultural é, também ele, um objecto do mundo e deveremos até sublinhar que só pela sua dimensão tangível ele se oferece à maior durabilidade que podemos conceber em algo que é produzido pelo homem, isto é, à imortalidade potencial. O objecto cultural pode transcender o tempo de cada vida humana porque é justamente um objecto e, enquanto tal, depende de uma espécie de “artesanato”, ou, no fundo, desses instrumentos primordiais que são as mãos do homem, para se tornar mundano. É evidente que se analisarmos com pormenor cada forma de arte, o grau desse “artesanato” indispensável é variável. Se pensarmos, por exemplo, na poesia ou na música, torna-se claro que a sua tangibilidade é bem menor do que aquela que encontramos na arquitectura, na pintura ou na escultura. A possibilidade de recitar um poema de cor ou de tocar sem partitura é disso o sinal mais evidente. Mas a imortalidade não é tão generosa que chegue até aí. Nenhum poema, nenhuma melodia apenas sabidos de cor permanecem no mundo ao ponto de se tornarem imortais. Nesse sentido, parece que também as formas de arte menos tangíveis necessitam de uma certa forma de tangibilidade. Um poema é inscrito numa página, uma melodia é fixada numa partitura, como uma escultura ou um edifício estão diante dos nossos olhos. E é então que tais objectos se inscrevem no mundo, perdendo a dimensão exclusivamente individual de que se alimentaram quando apenas foram pensados ou decorados. A respeito da poesia, Hannah Arendt afirma:

*“Um poema é menos uma coisa do que qualquer outra obra de arte, no entanto, até mesmo um poema, não importa quanto tempo tenha existido como palavra viva e falada (...) será, eventualmente, «feito», isto é, escrito e transformado numa coisa tangível entre coisas, pois a memória e o dom de recordar, dos quais emerge todo o desejo de imperecibilidade, necessitam de coisas tangíveis que os façam recordar, para que eles próprios não venham a perecer.”<sup>28</sup>*

---

<sup>28</sup> [“(...) a poem is less a thing than any other work of art; yet even a poem, no matter how long it existed as a living spoken word (...) will eventually be «made», that is, written down and transformed into a tangible thing among things, because remembrance and the gift of recollection, from which all desire for imperishability springs, need tangible things to remind them, lest they perish themselves.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 170.

A importância de uma dimensão tangível explica-se, no caso do objecto cultural, pela necessidade de dar substância à sua origem, isto é, pelo facto de a obra, não tendo nascido para morrer juntamente com aquele que a fez, ser agora um objecto do mundo capaz de ser recordado. O mesmo será dizer que se o objecto cultural nasce de uma intenção duradoura, só pelas mãos do *homo faber* essa obra pode adquirir a tangibilidade que é necessária à sua recordação. No entanto, se é pelo facto de a fonte do objecto cultural ser a intemporalidade do pensamento que ele é concebido para perdurar, e se é pelo trabalho que a obra se assume como tangível, isto é, como objecto do mundo capaz de uma durabilidade ao nível de uma imortalidade potencial, deveremos dizer que nenhuma destas dimensões, o trabalho ou o pensamento, garante que o objecto cultural não se transforme em simples instrumento. O objecto cultural não está, à partida, preservado de uma atitude instrumental na medida em que nem o pensamento que o originou nem o trabalho que o produziu asseguram que os homens assumam uma atitude adequada ou cultural face a ele. É, afinal, sempre possível alargar a atitude instrumental a este objecto do mundo, contrariando a sua origem. Quando uma atitude desta ordem é assumida para com o objecto cultural, este objecto transforma-se precisamente num mero instrumento, levando-o, pela usura, a perder aquilo que de mais específico ele possui em termos temporais – o facto de ser potencialmente imortal. Deste modo, se as características inerentes ao objecto cultural – o facto de nascer no presente intemporal do pensamento e a sua tangibilidade, capaz de o fazer atingir uma imortalidade potencial – lhe conferem o seu estatuto específico no mundo, deveremos compreender, no entanto, que é possível contrariar esta mesma especificidade. Aquilo de que podemos estar certos é que só temos mundo se preservarmos alguns dos seus objectos da usura, isto é, se não nos limitarmos ao consumo ou, até mesmo, ao desgaste inerente ao uso dos próprios objectos duráveis que pertencem ao mundo em que vivemos.

Esta atitude pode ser identificada com o desinteresse relativamente à obra de arte, entendido no sentido kantiano do termo, na medida em que Kant estabelece o desinteresse enquanto condição de possibilidade da



imparcialidade daquele que desempenha o “*papel de juiz*”, isto é, daquele que julga a obra.<sup>29</sup> O desinteresse surge, portanto, directamente relacionado com uma atitude não utilitária face ao objecto, pois só assim é possível o afastamento e a imparcialidade necessários para o contemplarmos e sobre ele podermos julgar. Nesse sentido, a atitude não utilitária com que entendemos o objecto cultural, que assenta no elogio do desinteresse em relação a esse objecto, é a condição para criar a distância apropriada ao juízo. Mais ainda: o desinteresse face ao objecto cultural é a condição de possibilidade da imortalidade potencial e, portanto, da nossa habitabilidade no mundo. Isso significa que só podemos ter um lar se cultivarmos este desinteresse em relação a alguns objectos do mundo e se, portanto, não nos circunscrevermos a uma instrumentalização ou, dito de outro modo, se alterarmos a visão tão assustadoramente comum e meramente utilitária sobre o mundo.

*“O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo homo faber, torna-se uma casa para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável das suas vidas e acções, apenas na medida em que transcende*

---

<sup>29</sup> Uma das distinções kantianas entre o belo e o agradável centra-se no desinteresse que o primeiro suscita e, pelo contrário, no interesse que sentimos face ao último. Esta distinção funda-se na ideia de que o juízo acerca do belo é indiferente à presença do objecto, sendo portanto um juízo puro ou formal, enquanto que o juízo sobre o agradável está vinculado à presença do objecto, e por esse motivo é um juízo empírico. Nas palavras de Kant: “*Não se tem de simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas pelo contrário ser a esse respeito completamente indiferente, para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz*”. [“*Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.*”] Acerca da imparcialidade que só o desinteresse, entendido neste sentido, possibilita, diz-nos Kant: “*Todo o interesse vicia o juízo de gosto e tira-lhe a imparcialidade (...)*”. [“*Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurteil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit (...)*”] in Immanuel KANT, *KU*, §§ 2, 13, pp. 280, 302. A este respeito, Ortega y Gasset oferece-nos um bom exemplo de como, diante de uma mesma situação – um homem moribundo que agoniza – os olhares da mulher, de um jornalista e de um pintor se distinguem pelo seu distanciamento (que o autor designa como “desumanização”) progressivo. Nas suas palavras: “*A mulher, portanto, não assiste à cena, mas está dentro dela; não a contempla, mas vive-a. (...) Com o pintor chegamos ao máximo da distância e ao mínimo da intervenção sentimental.*” [“*La mujer, pues, no asiste a la escena, sino que está dentro de ella; no la contempla, sino que la vive. (...) En el pintor hemos llegado a máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental.*”] José ORTEGA Y GASSET, “La Deshumanización del Arte e Ideas sobre la Novela”, pp. 361-362.

*tanto a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo como a mera utilidade dos objectos produzidos para o uso.*”<sup>30</sup>

Entender a cultura como uma atitude que cria as condições da nossa habitabilidade no mundo significa conceber os objectos culturais como lugares potenciais de imortalidade. Isso só é possível porque a tangibilidade de tais objectos não inviabiliza uma atitude não instrumental a eles dirigida. Ora, se aceitarmos que a cultura consiste, de facto, numa atitude face a alguns objectos do mundo da ordem do amor pela beleza e completamente indiferente à ideia de objecto como utensílio, possibilitando, assim, uma forma de conceber tais objectos como potencialmente imortais, podemos dizer que só habitamos um mundo se for possível criar objectos passíveis de adquirir esta elevação temporal e se estivermos dispostos a recuperar o passado através da actualização da própria dimensão potencial da imortalidade. Dito em sentido negativo, viver no deserto significa menosprezar o passado e, por isso, a imortalidade potencial das obras de arte.

Ora, na medida em que no pensamento de Hannah Arendt o conceito de cultura se relaciona estreitamente com o de obra de arte, importa esclarecer que nem sempre foi reconhecida ao artista a adopção de uma atitude diferente daquela que é própria do *homo faber*. Deveremos recordar que a relação, fundada na beleza, com o mundo dos objectos “inúteis” era, para os gregos, própria dos espectadores – aqueles que, segundo Heidegger, resguardam a obra a tal ponto que também eles lhe pertencem.<sup>31</sup> O que nos soa estranho na forma como os gregos olhavam a arte é precisamente essa desvalorização do trabalho do artista e, por contraponto, a imensa valorização das suas obras.

---

<sup>30</sup> [“*The man-made world of things, the human artifice erected by homo faber, becomes a home for mortal men, whose stability will endure and outlast the ever-changing movement of their lives and actions, only inasmuch as it transcends both the sheer functionalism of things produced for consumption and the sheer utility of objects produced for use.*”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 173.

<sup>31</sup> Segundo Heidegger, não só os criadores mas também os espectadores pertencem à obra de forma essencial. Nas suas palavras: “*À consecução da obra pertencem tanto os que criam como, de forma igualmente essencial, os que preservam.*” [“*Zum Geschaffensein des Werkes gehören ebenso wesentlich wie die Schaffenden auch die Bewahrenden.*”] in Martin HEIDEGGER, “*Der Ursprung des Kunstwerkes*”, in *Holzwege*, 58, p. 58.

Como forma de iluminar esta perplexidade, Hannah Arendt distingue entre cultura e arte, distinção esta que, na verdade, é melhor compreendida se a formularmos de acordo com a diferença entre a atitude de quem aprecia as obras e a de quem as produz. Neste sentido, esta distinção pretende tornar claro que, no contexto grego, o amor pela beleza estava associado à valorização da arte mas não à actividade do artista. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“É importante ter em mente que cultura e arte não são a mesma coisa. Uma maneira de permanecer consciente da diferença entre ambas é recordar que os mesmos homens que louvavam o amor ao belo e a cultura da mente partilhavam a profunda e antiga desconfiança por aqueles artistas e artesãos que efectivamente fabricavam as coisas que eram a seguir exibidas e admiradas.”<sup>32</sup>*

Para constataremos essa diferença, podemos dizer que os gregos denominavam os artistas e os artesãos como filisteus. Pode parecer estranho que aqueles que produziam objectos belos e cuja actividade possibilitava assim o amor pela beleza fossem olhados de forma tão depreciativa. No entanto, se assim era, a desconfiança face aos artistas justificava-se pelo facto de se acreditar que estes concebiam a sua arte de acordo com um critério de utilidade, num registo de meios e fins que, aliás, estava presente em toda a fabricação. Esta forma de olhar o mundo é, como vimos, contrária àquilo que mais tarde se entendeu por cultura, mas é também evidente que a actividade dos artistas era considerada avessa a esta atitude pelos padrões políticos que se encontravam tão fortemente enraizados na própria cultura grega. As actividades políticas consistiam em acções e discursos que exigiam da parte do espectador uma avaliação dirigida à sua grandeza e não à sua utilidade. Nesse sentido, a valorização da política, isto é, do domínio próprio ao aparecimento das acções e do discurso dos homens, contrastava nitidamente com a visão

---

<sup>32</sup> [“(…) it is important to keep in mind that culture and art are not the same. One way to remain aware of the difference between them is to recall that the same men who praised love of the beautiful and the culture of the mind shared the deep ancient distrust of those artist and artisans who actually fabricated the things which then were displayed and admired.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 215.

utilitária dos artistas, entendidos como filisteus. A sua visão era desprezada porque, justamente, se entendia que estes, além de produzirem objectos, ainda estendiam os critérios utilitários presentes na sua fabricação à avaliação dos próprios objectos que fabricavam. O problema era que, favorecendo esta mentalidade utilitária, ela se poderia estender não só à apreciação dos objectos fabricados mas ainda às próprias acções e ao domínio da política. Isto resultaria num duplo atentado: contra a obra de arte e, de modo ainda mais grave, contra a política. O problema seria não só a visão utilitária sobre o conjunto de objectos que a actividade dos artistas permitia produzir, mas a extensão desta visão à própria acção, na medida em que, valorizando esta mentalidade, também as acções políticas poderiam perder o seu valor intrínseco em nome da sua inscrição no registo da mera utilidade.

*“A desconfiança e o efectivo desprezo pelos artistas surgiram de considerações políticas: a fabricação de coisas, incluindo a produção de arte, não pertence ao âmbito das actividades políticas; coloca-se, até, em oposição a elas. A principal razão da desconfiança em todas as formas de fabricação é que esta é utilitária por natureza. A fabricação, mas não a acção e o discurso, envolve sempre meios e fins; de facto, a categoria de meios e fins obtém a sua legitimidade da esfera do fazer e fabricar, na qual um fim claramente reconhecível, o produto final, determina e organiza tudo o que desempenha um papel no processo (...).”<sup>33</sup>*

Estamos longe, assim parece, desta ideia de artista ou de autor como condenado a circunscrever-se a uma atitude instrumental e à ausência do amor

---

<sup>33</sup> [*“The mistrust and actual contempt of the artists arose from political considerations: fabrication of things, including the production of art, is not within the range of political activities; it even stands in opposition to them. The chief reason of the distrust of fabrication in all forms is that it is utilitarian by its very nature. Fabrication, but not action or speech, always involves means and ends; in fact, the category of means and ends derives its legitimacy from the sphere of making and fabricating where a clearly recognizable end, the final product, determines and organizes everything that plays a part in the process (...).”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 215.

pela beleza que constitui a cultura.<sup>34</sup> Assim, se o conflito entre arte e cultura, ou antes, entre as atitudes assumidas por aquele que fabrica obras de arte e aquele que as contempla, parece resolver-se a partir do momento em que concebamos que, não só o espectador, mas também o artista, pode relacionar-se com o objecto que fabricou para além de um registo meramente utilitário, resta saber se a relação entre a política e a arte se mantém conflituosa. Segundo Hannah Arendt, se esta relação nunca foi pacífica, continuamos a ser herdeiros deste antigo conflito; no entanto, a relação foi, por assim dizer, alterada. Se os gregos tendiam a considerar o filistinismo como uma ameaça à política, no sentido de ser uma atitude centrada no elogio da fabricação e no menosprezo pelas acções, somos actualmente levados a pensar que é a participação na política, hoje dominada por esse elogio e esse menosprezo, que origina o filistinismo. Podemos acrescentar que a própria desconfiança do político face ao artista se alterou igualmente, ao ponto de se tornar inversa. O trabalho do artista exige isolamento e, portanto, a sua desconfiança face a um domínio onde o agir e o falar convocam permanentemente uma esfera pública,

---

<sup>34</sup> Esta afirmação não nos legitima, pelo menos imediatamente, a conceber que o autor está sempre à altura da obra que origina, mas apenas que, no nosso olhar sobre ele, lhe permitimos hoje a possibilidade de entender a sua obra de um ponto de vista não instrumental. E se em termos temporais podemos afirmar a elevação da obra em relação ao artista, na medida em que a imortalidade potencial da própria obra transcende em muito a condição mortal daquele que a criou, o mesmo nível de evidência não existe quanto à grandeza que a obra atinge por contraponto àquela que o seu autor representa. Deveremos reconhecer as visões contrárias que George Steiner e Hannah Arendt desenvolvem a este respeito. Segundo Steiner, poucos são os autores que conseguem atingir a grandeza de uma obra por eles criada. Nas suas palavras: *“São muito poucos os homens que têm dentro de si o ritmo e a cadência interior daquilo que criaram.”* [*Très peu d’hommes ont en eux le rythme et la cadence intérieure de ce qu’ils ont créé.*] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 79. Por contraponto, Hannah Arendt opta por sublinhar que nenhum homem se esgota naquilo que faz, de tal forma que a grandeza da própria obra pode residir no facto de, por detrás dela, pressentirmos a presença de alguém cuja grandeza ultrapassa a da própria obra por ele criada. São suas as palavras, quando se refere a Waldemar Gurian: *“A verdadeira grandeza, mesmo nas obras de arte, onde é mais acesa a luta entre a grandeza do génio e a ainda maior grandeza do homem, só surge onde sentimos por detrás do produto tangível e compreensível um ser que permanece maior e mais misterioso, porque a própria obra aponta para uma pessoa por detrás dela cuja essência não pode esgotar-se nem revelar-se plenamente em tudo o que pode ser capaz de fazer.”* [*True greatness, even in works of art, where struggle between the greatness of genius and the even greater greatness of man is most acute, appears only where we sense behind the tangible and comprehensible product a being that remains greater and more mysterious because the work itself points to a person behind it whose essence can be neither exhausted nor fully revealed by whatever he may have the power to do.*] in Hannah ARENDT, *MDT*, p. 257.

está instituída e legitimada. Ora, é neste ponto que surge o fatídico conflito entre arte e política, inevitável pela própria especificidade quer do trabalho do artista, que requer isolamento, quer da actividade política, profundamente dependente da relação entre os homens. Mas há um momento em que tal conflito perde o seu sentido e ele dá-se quando deslocamos o nosso olhar das actividades específicas do artista e do político e nos centramos nos próprios “objectos” que se originam a partir dessas mesmas actividades. O conflito entre arte e política (que, como foi sugerido, pode ser melhor compreendido a partir da diferença entre as atitudes daquele que fabrica e daquele que age), é ultrapassado se observarmos que entre acções, palavras e obras é possível descobrir algo que é idêntico a tudo o que aparece – essa dependência de uma esfera pública que é o próprio espaço de aparência. A este respeito, Hannah Arendt afirma:

*“Todavia, o ponto em questão é que o conflito (...) já não se aplica quando voltamos a nossa atenção da produção de arte para os seus produtos, para as próprias coisas que precisam de encontrar o seu lugar no mundo. Estas coisas, obviamente, partilham com os «produtos» políticos, palavras e feitos, a qualidade de requererem algum espaço público onde possam aparecer e ser vistas; elas só podem realizar o seu ser próprio, que é o aparecer, num mundo que é comum a todos (...).”<sup>35</sup>*

A esfera pública, constituída por espectadores, garante esse espaço de aparência dos objectos culturais como das acções políticas. Absolutamente contrário à aridez do deserto, este é o lugar onde o homem pode habitar e sentir-se em casa num mundo em que pode ser apreciado aquilo que se considera digno de aparecer. No caso específico dos objectos culturais, tais

---

<sup>35</sup> [“However, the point of the matter is that the conflict (...) no longer applies when we turn our attention from the making of art to its products, to the things themselves which must find their place in the world. These things obviously share with the political «products», words and deeds, the quality that they are in need of some public space where they can appear and be seen; they can fulfill their own being, which is appearance, only in a world which is common to all (...).”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 218.

objectos encontram-se agora fora da esfera privada onde os indivíduos tendem a tomar posse e, deste modo, a concebê-los de um ponto de vista utilitário.

Ora, admitir que o que há de comum entre os objectos culturais e as acções é a necessidade de uma esfera pública onde possam aparecer e ser apreciados implica pensar sobre as aproximações possíveis entre a estética e a política no que diz respeito ao juízo que se pronuncia sobre os seus “objectos” e que, como sabemos por Hannah Arendt, é a faculdade que, sendo requerida por todos os espectadores, é fundamental para constituir uma esfera pública. Vimos como a atitude adequada relativamente ao objecto cultural pode ser entendida como um desinteresse no sentido kantiano do termo. Dessa qualidade do juízo de gosto, assumindo-se como desinteressado, podemos inferir, segundo o autor, a sua quantidade, isto é, o facto de não haver um fundamento privado no juízo de gosto mas, pelo contrário, um pressuposto comum e, a partir dele, a reivindicação de uma universalidade subjectiva.<sup>36</sup> Hannah Arendt encontra analogias entre o desinteresse que Kant estipula como condição da qualidade do juízo estético e a imparcialidade com que devemos apreciar as acções, para além de um registo de meios e fins. E se do desinteresse kantiano podemos inferir a quantidade do juízo de gosto, isto é, o pressuposto dos outros quando, em particular, nos pronunciamos sobre uma obra de arte, podemos dizer que é da imparcialidade com que devemos apreciar as acções que podemos inferir a mentalidade alargada que caracteriza, ou deve caracterizar, a vida política. No próximo tema dedicar-nos-emos à análise desta aproximação entre a estética e a política ao nível da dependência dos seus “objectos” relativamente à esfera pública, bem como da atitude semelhante que tais “objectos” exigem por parte dos espectadores.

---

<sup>36</sup> Acerca da relação entre a qualidade do juízo de gosto, enquanto juízo desinteressado, e a sua quantidade, isto é, o facto de não ser um juízo privado, mas, pelo contrário, pressupor os outros, veja-se Immanuel KANT, *KU*, § 6.





## **B – CULTURA E POLÍTICA**

### *1. Da estética à política*

Identificámos a cultura como uma atitude que cria as condições de habitabilidade do homem no mundo: ela é a atitude de preservação da imortalidade potencial dos objectos culturais, só possível, por sua vez, através de um amor à beleza que contraria a relação instrumental que assumimos com a maior parte dos objectos do mundo. A definição do cenário em que esta atitude pode ser assumida remete-nos para uma esfera pública, diferente da privacidade em que cada um toma posse dos objectos do mundo, sejam eles objectos culturais ou outro tipo de objectos que, ao contrário daqueles, são destinados ao uso. Para que esse amor à beleza seja possível é necessário um desapossamento em relação aos objectos culturais de forma a estabelecer com eles uma relação específica e desinteressada. Ora, a melhor forma de cultivar esta relação é a constituição de uma esfera pública onde os homens, assumindo um desinteresse relativamente aos objectos culturais, se encontram e partilham juízos que transcendem não só a capacidade de relacionar meios e fins, como ainda a de um raciocinar em torno de si próprio, a que demos o nome de narcisismo. O que se pretende agora tornar evidente é que o processo de pensamento que subjaz ao juízo estético se encontra intimamente relacionado com um registo de pluralidade, não só enquanto pressuposto

aquando da apreciação dos objectos culturais, tornando-o passível de atingir uma universalidade específica, como ainda ao nível da própria dimensão comunicativa. Com este intuito, incluiremos Kant no nosso percurso e isto essencialmente por duas razões. Em primeiro lugar, porque foi Kant quem inaugurou uma reflexão sobre o belo considerando a importância do lugar do outro e a pluralidade dos espectadores; e, além disso, porque Hannah Arendt descobre nesta reflexão kantiana sobre o belo e a pluralidade que um juízo a seu respeito supõe, os princípios fundamentais da filosofia política de Kant. Assim, começaremos por uma análise sobre o pressuposto da pluralidade no juízo, considerando a importância desta dimensão plural na avaliação da obra de arte. Procurar-se-á, de seguida, reflectir acerca da razão pela qual Hannah Arendt se interessou pela teoria kantiana do belo, e não pelo sublime – esse sentimento que, à partida, parece aproximar-se fortemente da acção, na medida em que ambos apontam para um registo de superação. Essa razão encontra-se, segundo cremos, no facto de o sublime ser um sentimento que provoca o retraimento da imaginação – essa faculdade que permite tornar presente o que está ausente, seja um objecto, seja o outro. A partir desta reafirmação da importância do lugar do outro no juízo estético, é nossa intenção revelar o olhar original, predominantemente político, que Hannah Arendt desenvolve a respeito da estética kantiana. Procuraremos defender, neste contexto, que o juízo é o ponto de convergência entre a estética e a política. A principal intenção deste primeiro tema é mostrar que, se “*obras e feitos e palavras*” são concretizados para aparecer, ninguém julga ou emite a opinião subjacente a esse juízo se não supuser que integra uma comunidade de espectadores.<sup>37</sup> O pressuposto de que existe uma pluralidade de perspectivas para além da nossa e de que os homens do presente são capazes de se compreender nos juízos que formulam, quer estes digam respeito às acções como aos objectos culturais que a eles se apresentam, é a própria razão de ser do impulso para julgar.

---

<sup>37</sup> [“(…) works and deeds and words (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 19.

## 1.1 – A obra de arte: o lugar do outro e o elogio do espectador

Desde Kant que pensamos o belo como dependendo de uma esfera pública ou, dito de outro modo, como pressupondo os outros. São inúmeras as referências ao homem entendido em sentido plural na *Kritik der Urteilskraft*. O juízo de gosto é sempre concebido pressupondo os outros e, nessa medida, a privacidade é por ele negada. Quando formulo um juízo de gosto, tal como quando um outro formula juízos desta ordem, espera-se dos restantes o mesmo comprazimento. Nesse sentido, ao pressupor os outros e anulando um registo de simples privacidade, o juízo de gosto nega o ponto de vista particular do indivíduo que o formula. É a este respeito que se opera uma das principais distinções kantianas entre o belo e o que simplesmente agrada, pois se o juízo a respeito do agradável é proferido tendo apenas em consideração o meu ponto de vista, meramente particular, o juízo de gosto toma em consideração os pontos de vista dos outros, assumindo antes uma universalidade específica. Podemos mesmo dizer que a universalidade é o que melhor distingue o belo do agradável. Isto porque se o sentimento do agradável produz juízos privados, o belo convoca um mundo que é comum a todos, possibilitando um juízo de carácter público e que aspira, por isso mesmo, à universalidade. Deste modo, o juízo de gosto não é universal enquanto empírico, na medida em que o simples prazer a que se encontra vinculado é particular, mas enquanto postula o mesmo juízo nos outros. Só então deixamos de falar do que simplesmente agrada e passamos a designar o objecto como belo. Como Kant afirma:

*“Portanto não é o prazer, mas a validade universal desse prazer que é percebida como ligada no ânimo ao simples julgamento de um objecto, e que é representada a priori num juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o facto que eu perceba e ajuíze um objecto com prazer. É porém um*

*juízo a priori que eu o considere belo, isto é que eu possa postular aquele comprazimento em qualquer um como necessário.*”<sup>38</sup>

Esta universalidade é específica porque não depende de uma validade cognitiva que conduziria, por assim dizer, de forma óbvia, à universalidade.<sup>39</sup> A discriminação operada pelo juízo de gosto nunca é da ordem de uma validade cognitiva ou científica porque não podemos obrigar ninguém a concordar com o nosso juízo, mas apenas esperar que isso aconteça. Trata-se antes de uma universalidade que, apesar de nos permitir tomar o juízo de gosto “*como se fosse objectivo*”, podemos designar como subjectiva.<sup>40</sup> Isto porque, se pelo juízo de gosto esperamos dos outros o mesmo comprazimento, isso é apenas

---

<sup>38</sup> [*Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit dieser Lust, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurteile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urteil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.*] in Immanuel KANT, KU, § 37, p. 384.

<sup>39</sup> A universalidade implicada, por exemplo, num juízo lógico não pode aplicar-se obviamente ao belo. Como Kant afirma: “*Não pode haver nenhuma regra de gosto objectiva, que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito e não o conceito de um objecto é o seu fundamento determinante. Procurar um princípio do gosto, que fornecesse o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório.*” [*Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben. Denn alles Urteil aus dieser Quelle ist ästhetisch; d. i., das Gefühl des Subjekts, und kein Begriff eines Objekts, ist sein Bestimmungsgrund. Ein Prinzip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist.*] in Immanuel, KANT, KU, § 17, p. 313. Nesse sentido, podemos dizer que o juízo de gosto afirma uma universalidade que é, ao contrário do juízo lógico, subjectiva. Nas palavras de Kant: “*Não obstante, ele [o juízo de gosto] é semelhante ao juízo lógico no facto de afirmar uma universalidade e necessidade, mas não segundo conceitos do objecto, consequentemente apenas subjectiva.*” [*Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, daß es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloß subjektive vorgibt.*] in Immanuel KANT, KU, § 35, p. 381.

<sup>40</sup> Segundo Kant, ao esperar o assentimento universal, concebemos o juízo de gosto enquanto objectivo, ou antes, julgamos como se o fosse: “*O juízo de gosto determina o seu objecto com vista ao comprazimento (como beleza) com uma pretensão de assentimento unânime, como se fosse objectivo.*” [*Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf jedermanns Beistimmung, als ob es objektiv wäre.*] in Immanuel KANT, KU, § 32, p. 374.

pressuposto com base na expectativa de que todos os homens possuam as mesmas condições subjectivas de julgamento.

*“O juízo de gosto postula o assentimento de qualquer um; e, quem declara algo belo quer que qualquer um deva aprovar o objecto em apreço e igualmente declará-lo belo. O dever no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o julgamento, é portanto expresso só condicionadamente. Procura-se ganhar o assentimento de todos os outros, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos (...).”*<sup>41</sup>

Este fundamento comum a todos, que é pressuposto quando formulamos um juízo de gosto, é o sentido comum. Trata-se, como vimos no capítulo I, de um sentido comunitário que nos oferece a propriedade do ser-real e que nos situa num mundo partilhado com os outros. Ora, o sentido comum é a condição prévia para, enquanto pensamos, tomarmos em consideração os juízos dos outros, assumindo-os, no entanto, mais como possíveis do que efectivos. Este é um sentido que, ajustando a minha sensibilidade a uma realidade partilhada com os outros, se oferece como condição de possibilidade de viajarmos até ao lugar do outro, assumindo uma mentalidade alargada que se traduz na imparcialidade enquanto negação dos meus juízos meramente particulares, não dispensando, contudo, a procura de autonomia do meu próprio juízo. Efectivamente, Kant formula três máximas para o sentido comum: a da mentalidade alargada, a qual supõe um pensar no lugar do outro abstraíndo-nos das *“condições privadas subjectivas”*, a do entendimento que nos remete para um pensar esclarecido, autónomo, livre de preconceitos, e, finalmente, a máxima da razão, a mais difícil porque guia as outras duas, a qual

---

<sup>41</sup> *[“Das Geschmacksurteil sinnet jedermann Beistimmung an; und, wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes andern Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist (...).”]* in Immanuel KANT, *KU*, § 19, p. 320.

diz respeito a um *“modo de pensar consequente”*.<sup>42</sup> Podemos então dizer que o sentido comum, esse *“equipamento subjectivo [que] se constitui como uma «norma ideal»”*, nas palavras de José Barata-Moura, é a condição de possibilidade deste modo de pensar consequente que mais não é do que a capacidade de construir um juízo que, não abandonando a sua própria autonomia, é fruto de uma viagem ao lugar do outro com o intuito de conquistar a imparcialidade.<sup>43</sup>

Ora, quem atinge esta dimensão fundamental do juízo, essa imparcialidade, não é o actor ou o agente, dado que a sua envolvência tanto no acontecimento como no espectáculo torna sempre parcial a sua visão, mas o espectador. Isto porque é o espectador que descobre um sentido para o espectáculo através de um juízo desinteressado, no sentido de um desinteresse atrás referido.<sup>44</sup> É ele, afinal, o único que não participa directamente no próprio espectáculo. Contrariando a ideia vulgar de que o espectador é secundário relativamente ao actor, e poderíamos nós acrescentar, relativamente ao agente, a visão kantiana sobre esta questão é que seria de loucos fazer um espectáculo sem espectadores.<sup>45</sup> O artista, como

---

<sup>42</sup> [*“(…) subjektiven Privatbedingungen”*; *“konsequenten Denkungsart”*]. Cf. Immanuel KANT, *KU*, § 40, pp. 389-390.

<sup>43</sup> Cf. José BARATA-MOURA, *O Outro Kant*, p. 34.

<sup>44</sup> Cf. capítulo II, nota 29.

<sup>45</sup> Quando caracterizamos como vulgar a ideia de que há uma superioridade dos actores ou agentes sobre os espectadores, pretendemos distingui-la da tendência filosófica contrária, segundo a qual aqueles que contemplam são sempre superiores àqueles que agem. Hannah Arendt refere-se à parábola do festival, de Pitágoras, como ilustração desta tendência. Segundo Pitágoras, quem vem ao festival da Vida? Alguns *“para competir, outros para fazer o seu negócio, mas os melhores vêm como espectadores.”* [*“(…) to compete, some to play their trade, but the best people come as spectators (…).”*]. Cf. Hannah ARENDT, *LK*, 9ª sessão, p. 55; G. S. KIRK; J. E. RAVEN, *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 231. No entanto, apesar de Kant valorizar o espectador, na medida em só ele atinge a condição de imparcialidade fundamental ao juízo, isso não significa que Kant adopte esta tendência filosófica. Segundo Hannah Arendt, o que há de diferente em Kant relativamente a esta visão filosófica tradicional da superioridade da vida contemplativa sobre a vida activa é que a posição do espectador é a daquele que julga e não necessariamente a do filósofo. Nas palavras de Hannah Arendt: *“Traduzindo isto [a posição do espectador] em termos filosóficos, chegamos à supremacia do modo de vida do espectador, a bios theoretikos (de theorein, «olhar para»).* Aqui escapamos à caverna de todas as opiniões e vamos à caça da verdade (...). A visão de Kant é diferente: podemos-nos igualmente retirar para a posição «teórica», afastada, do espectador, mas esta posição é aquela do Juiz.”

o agente, depende dos espectadores e estes nunca estão isolados pois, apesar de não estarem envolvidos no acontecimento, estão envolvidos uns com os outros. É por isso que Hannah Arendt afirma que os espectadores “só existem no plural”.<sup>46</sup> Daí que imaginarmos um espectáculo sem espectadores seria como viver sem pressupor os outros, recusando o exercício do julgar que é dependente dessa mesma pressuposição; seria viver num deserto e não numa cultura, conceito que, como vimos, carrega consigo toda uma concepção de esfera pública, de encontro efectivo com os outros. Acerca desta conexão entre a inexistência de uma esfera pública, isto é, entre o deserto, e a ausência de espectadores, Hannah Arendt afirma:

*“Kant estava convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e o mundo sem o homem significava para ele: sem espectadores.”*<sup>47</sup>

Esta conexão entre o deserto e a ausência de espectadores ou, em sentido positivo, entre a esfera pública e a pressuposição dos outros, remete-nos para a distinção kantiana entre o génio, entendido como uma das “*faculdades produtivas da razão*”, isto é, como capacidade de criar, e o gosto, enquanto possibilidade de julgar.<sup>48</sup> Isto porque o gosto se sobrepõe ao génio

---

*[“Translating this into the terms of the philosophers, one arrives at the supremacy of the spectator’s way of life, the bios theoretikos (from theorein, «to look at»). Here one escapes from the cave of opinions altogether and goes hunting for truth (...). Kant’s view is different: one withdraws also to the «theoretical», the onlooking, standpoint of the spectator, but this position is the position of the Judge.”]* in Hannah ARENDT, *LK*, 9ª sessão, pp. 55-56. Vemos então que o lugar do espectador não está reservado, em Arendt, como em Kant, ao filósofo mas, como procuraremos mostrar, a todo o eu pensante que também julga, isto é, que está atento ao mundo das aparências.

<sup>46</sup> *[“(...) exist only in the plural.”]* in Hannah ARENDT, *LK*, 10ª sessão, p. 63. Hannah Arendt lembra-nos que esta noção plural de espectadores é inexistente, por exemplo, na “Alegoria da Caverna” de Platão. Nesta história, não é apenas o filósofo que vive isoladamente, mas também os espectadores que, apesar de serem em maior número, existem como singulares, isto é, não comunicam. Cf. Hannah ARENDT, *LK*, 10ª sessão, p. 59.

<sup>47</sup> *[“Kant is convinced that the world without man would be a desert, and the world without man means for him: without spectators.”]* in Hannah ARENDT, *LK*, 10ª sessão, p. 62.

<sup>48</sup> *[“(...) Productive Vermögen der Vernunft (...)]* Cf. Immanuel KANT, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, BA 195, p. 573. Em Kant, a distinção entre o génio e o gosto centra-se nos conceitos de produção, associado ao primeiro, e juízo, associado ao

ou, se quisermos, o papel do espectador sobrepõe-se ao do actor ou agente. É claro que isso não significa que os actores ou os agentes não possam também julgar ou, em certo sentido, ser espectadores, mas que aquilo de que estes necessitam para poder assumir este papel não é o génio mas o gosto. O mesmo será dizer que os poucos que têm génio, isto é, os poucos que possuem a capacidade de criar objectos belos ou, em sentido político, aqueles que têm capacidade para dar início a algo de novo no mundo, numa palavra, para agir, não devem deixar de ter gosto e de, assim, saber julgar. Podemos mesmo afirmar que a faculdade que os espectadores partilham com os actores não é o génio mas o julgar e que só na medida em que os próprios agentes e actores actualizam esta mesma capacidade, se torna legítimo esperar deles a mesma imparcialidade que podemos observar nos espectadores. Mas o ponto de vista imparcial é privilegiadamente o dos espectadores, até porque esta imparcialidade não nos permite, por si mesma, agir mas “apenas” compreender.

Se em Kant o gosto se sobrepõe ao génio ou, dito de outro modo, se o juízo se sobrepõe à produção de obras, isto deve-se ao facto de ser o julgar que permite a compreensão e a partir dela a comunicação. Segundo Kant, é o gosto que ajusta o génio à esfera pública; é ele que o disciplina, que o modera,

---

segundo: *“Para o julgamento de objectos belos enquanto tais requer-se gosto, mas para a própria arte, isto é, para a produção de tais objectos, requer-se génio.”* [“*Zur Beurteilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. der Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert.*”] in Immanuel KANT, *KU*, § 48, p. 410. A opção pelo termo “génio” para designar a capacidade de criar objectos belos deverá estar relacionada com a originalidade em que toda a obra deve consistir e que é recorrentemente sublinhada na estética kantiana. Segundo Kant, o génio não se ensina e não se aprende pois tudo o que pode ser aprendido ou ensinado é simples imitação. Nas palavras de Kant: *“Qualquer um concorda que o génio se opõe totalmente ao espírito de imitação. Ora, visto que aprender não é senão imitar, assim a máxima aptidão ou docilidade em aprender (capacidade) enquanto tal não pode absolutamente ser considerada génio.”* [“*Darin ist jedermann einig, daß Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegen zu setzen sei. Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Kapazität), als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten.*”] in Immanuel KANT, *KU*, § 47, p. 407. Talvez possamos dizer, no sentido de clarificar esta associação entre o génio e a produção de obras de arte, que ao objecto artístico criado não deve seguir-se a imitação mas a criação de outros objectos de natureza *genial*. Neste aspecto, torna-se inevitável fazer uma analogia entre a obra de arte e a acção, na medida em que ambas são únicas, irrepetíveis e independentes dos ensinamentos que permitem a imitação.



evitando “*disparates*” e tornando consistentes e duráveis as ideias que dele emanam numa “*cultura sempre crescente*”.<sup>49</sup> Neste sentido, para além da imparcialidade que, através da mentalidade alargada, só o juízo de gosto pode conquistar, o génio tende a ser comunicado e tal comunicabilidade é possibilitada pela faculdade do juízo. Daí que, de acordo com Kant, se alguma destas potencialidades, o génio ou o gosto, tivesse de ser sacrificada, esse sacrifício caberia ao génio.<sup>50</sup> É o juízo, dependente do gosto, que cria as condições fundamentais para o reconhecimento dos objectos como belos, na medida em que nos situa numa esfera pública onde, assumindo um mundo comum entre os homens, a comunicação se torna possível. Como Hannah Arendt afirma:

*“A faculdade que guia esta comunicabilidade é o gosto, e o gosto ou juízo não é o privilégio do génio. A condição sine qua non para a existência de objectos belos é a comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual tais objectos não poderiam aparecer de todo.”*<sup>51</sup>

Se afirmámos anteriormente que seria de loucos supor um espectáculo sem espectadores, deveremos mesmo admitir que a loucura consiste em perder a capacidade de julgar e, de forma mais radical, perder a condição de possibilidade para a efectivação desta faculdade, isto é, o sentido comum. Segundo Kant, a importância deste sentido é tal que é ele a condição última da humanidade do homem ou, nas suas palavras, o sentido comum é “*o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretende o nome de homem*”.<sup>52</sup> Enquanto pressuposto fundamental do juízo de gosto, esse sentido comunitário

---

<sup>49</sup> [“(…) *Unsinn* (...); (...) *immer fortschreitenden Kultur* (...).”] in Immanuel KANT, *KU*, § 50, p. 421.

<sup>50</sup> Cf. Immanuel KANT, *KU*, § 50, p. 421.

<sup>51</sup> [“*The faculty that guides this communicability is taste, and taste or judgment is not the privilege of genius. The condition sine qua non for the existence of beautiful objects is communicability; the judgment of the spectator creates the space without which no such objects could appear at all.*”] in Hannah ARENDT, *LK*, 10ª sessão, p. 63.

<sup>52</sup> [“(…) *das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht* (...)”] in Immanuel KANT, *KU*, § 40, p. 389.

ou comum situa-nos num mundo igualmente comum, permitindo-nos reconhecer a nossa pertença a uma espécie de comunidade universal. Desta posição, somos capazes não apenas de nos situarmos numa realidade comum, a partir da qual é possível a mentalidade alargada e, portanto, a conquista da imparcialidade, mas ainda de comunicarmos e esperarmos ser compreendidos pelos outros que connosco partilham essa mesma realidade. É nesse sentido que Hannah Arendt afirma a propósito de Kant: *“quando alguém julga, fá-lo como um membro de uma comunidade”*.<sup>53</sup>

Como experiência comunicativa, o juízo surge apenas em comunidade e, enquanto tal, o belo por ele estipulado exige por parte de quem julga não apenas a imparcialidade mas ainda a aptidão para comunicar o seu prazer estético aos outros. Esta exigência funda-se, segundo Kant, no pressuposto de um *“contrato originário”* ditado pela humanidade a partir do qual se espera de nós como dos outros a possibilidade de uma comunicação universal.<sup>54</sup> A comunicabilidade está de tal forma enraizada no homem que é como se ela derivasse desse pacto originário pelo qual se justifica esperar e pedir a todos os outros o exercício de tal comunicabilidade. O que nesse pacto imaginário se “acorda” é que todos os homens são capazes de comunicar os seus juízos e, nessa medida, não se espera mais dos homens do que a sua humanidade, isto é, não se exige senão aos homens que sejam humanos. O mesmo será dizer que a comunicabilidade não é um fim, mas um princípio de humanidade do homem. A este propósito, Hannah Arendt reformula o imperativo categórico de Kant, adaptando-o ao juízo, dizendo: *“Age sempre de acordo com a máxima pela qual este pacto original possa ser actualizado numa lei geral”*. E acrescenta: é esta máxima que orienta a paz perpétua, essa *“hospitalidade universal”*.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> [*“(…) when one judges, one judges as a member of a community.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 13ª sessão, p. 72.

<sup>54</sup> [*“ursprünglichen Verträge”*] in Immanuel KANT, *KU*, § 41, p. 394.

<sup>55</sup> [*“Always act on the maxim through which this original compact can be actualized into a general law.”*; *“(…) universal hospitality.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 13ª sessão, p. 75.

Ora, se afirmámos que o sentido comum, oferecendo-nos a noção de uma realidade comum partilhada com os outros, é uma condição de possibilidade da mentalidade alargada, desse pensamento que parte em visita ao lugar do outro, e portanto da própria imparcialidade do julgar, deveremos sublinhar que ele não é menos importante na assunção da experiência comunicativa. A possibilidade de, no nosso pensamento, perspectivarmos a partir do lugar do outro, e de comunicarmos os nossos juízos esperando ser compreendidos pelos outros, conduz-nos a afirmar que estas duas características fundamentais do juízo – a imparcialidade e a comunicabilidade – dependem em primeiro lugar do sentido comum e estão relacionadas entre si. É por nos sabermos dotados de um sentido comum que imaginamos ser possível a comparação dos nossos juízos com os dos outros, mas é também por ele que esperamos ser compreendidos quando expressamos os nossos juízos. Nessa medida, o sentido comum é um sentido comunitário, sendo ele que nos permite ultrapassar as circunstâncias privadas do “agrada-me” e do “desagrada-me” que, em si mesmas, limitam o exercício da faculdade de julgar. Pelo sentido comum, e em particular pela operação de reflexão em que consiste o juízo de gosto e que este sentido comum permite, o registo de privacidade é ultrapassado em nome da imparcialidade e da comunicabilidade. Julgamos sempre como membros de uma comunidade, guiados pelo sentido comum e isto só é possível porque somos humanos – cada um de nós é um cidadão do mundo, um *“espectador do mundo”*.<sup>56</sup>

Enquanto nos assumimos como tal, como espectadores do mundo, somos capazes de, em primeiro lugar, pôr de parte o auto-interesse e assumir uma mentalidade alargada que nos permite pormo-nos no lugar do outro ou, nas palavras de Hannah Arendt, *“treinar a imaginação para partir em visita”*.<sup>57</sup> A imaginação, que em Kant se assume como a faculdade que nos permite distinguir se algo é belo ou não, e é, por excelência, uma faculdade estética,

---

<sup>56</sup> [*“(…) world spectator.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 13ª sessão, p. 76.

<sup>57</sup> [*“(…) trains one’s imagination to go visiting.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 7ª sessão, p. 43.

permite tornar presente o que está ausente.<sup>58</sup> No caso do objecto estético, dado que o juízo depende da condição da imparcialidade, a imaginação é essencial para a representação, para tornar presente o objecto que agora se ausentou dos nossos sentidos. Mas a sua função estende-se ainda à pressuposição dos outros. Na medida em que estes estão ausentes, sempre que eu julgo autónoma e imparcialmente, é pela imaginação que se torna possível torná-los presentes, pressupondo os seus juízos possíveis, mais do que os efectivos.

É agora altura de analisar a íntima relação entre a imaginação e o juízo, relação que, segundo cremos, está na origem da atenção que Hannah Arendt dedicou ao belo, e não ao sublime, na interpretação original que desenvolveu a respeito da estética kantiana. Veremos como, no caso do sublime, estamos diante de um sentimento que, começando por questionar os limites da imaginação, não encontra o seu fundamento no sentido comum, assumindo-se como meramente interior e tornando-se, por isso, incomunicável.

---

<sup>58</sup> Kant inicia a Primeira Parte da sua *Kritik der Urteilkraft* precisamente pela afirmação de que a imaginação é o que permite fazer a distinção entre o que é belo e o que não o é. Nas suas palavras: *“Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objecto com vista ao conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (...)”* [“Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (...)”] in Immanuel KANT, *KU*, § 1, p. 279. Deveremos ainda acrescentar que a imaginação, enquanto faculdade que torna presente o que está ausente, não é equivalente à memória, essa faculdade que permite tornar presente o que está ausente em termos temporais, isto é, o passado. Hannah Arendt esclarece que, segundo Kant, a imaginação não é memória; ela é antes a condição de possibilidade desta última. A memória é a faculdade de tornar presente o passado, como a previsão é a faculdade de tornar presente o futuro, e portanto são ambas faculdades de associação temporal. Mas a imaginação é mais vasta: ela torna presente o que quer que seja. Nas palavras de Hannah Arendt: *“Mas para Kant, a imaginação é a condição da memória (...). Na sua Antropologia Kant estabelece a memória como «a faculdade de tornar presente o passado», a par de uma «faculdade de adivinhação», que torna presente o futuro. Ambas são faculdades de «associação», isto é, de ligação entre o «já não» e o «ainda não» com o presente (...). A imaginação não precisa de ser conduzida por esta associação temporal; ela pode tornar presente (...) aquilo que entender.”* [“But for Kant, imagination is the condition for memory (...). In his Anthropology Kant puts memory, «the faculty to make present the past,» together with a «faculty of divination,» which makes present the future. Both are faculties of «association,» that is, of connecting the «no longer» and the «not yet» with the present (...). Imagination does not need to be led by this temporal association; it can make present (...) whatever it chooses.”] in Hannah ARENDT, *LK*, “Imagination”, p. 80.

## 1.2 – Porquê o belo e não o sublime? – A importância da imaginação

Entendemos que é possível encontrar no elogio da imaginação como faculdade que permite tornar os outros presentes, a razão fundamental para o facto de Hannah Arendt não se referir ao sentimento do sublime na sua aproximação política à teoria estética de Kant. Aparentemente, seria razoável esperar de Hannah Arendt um elogio do sublime, dado que este, na sua imensidão arrebatadora, parece ter afinidades com a acção política que, segundo Hannah Arendt, revela mais de nós do que alguma vez nós próprios poderíamos supor. Descobrimos no sublime, sobretudo no sublime entendido em sentido dinâmico, como na acção, a capacidade de nos superarmos e à própria imagem que temos sobre o “quem”, essa grandeza infinita que nós somos.<sup>59</sup> É certo que Kant caracteriza esta superação como aquela que o homem concretiza em relação à sua dimensão sensível e, nesse sentido, esta superação não é consonante com o modo como Hannah Arendt concebe a acção. Mas há, ainda assim, uma superação do homem em relação a si próprio e é apenas nesta noção geral de superação que podemos insistir na

---

<sup>59</sup> Kant distingue entre dois tipos de sublime: o matemático e o dinâmico. De forma sumária, podemos dizer que o primeiro é definido como um sentimento diante de uma grandeza que é por nós avaliada como absoluta ou infinita, para lá de qualquer medida ou comparação. Este sentimento, exemplificado por Kant através das pirâmides do Egipto e da basílica de São Pedro em Roma, pelo facto de se referir ao “absolutamente grande” é sublime e pelo facto de não poder ser determinado de forma matemática, isto é, objectivamente, origina um juízo reflexivo dependente, portanto, da representação subjectiva. Relativamente ao dinâmico-sublime, trata-se de um sentimento provocado pelo poder da natureza, a qual desperta em nós a consciência da nossa fragilidade (suscitada por exemplo por uma tremenda trovoadas, vulcões e furacões destruidores ou o oceano revolto), ao mesmo tempo que nos leva a adivinhar que o nosso destino não é o mundo sensível em que vivemos. Dito de outro modo, o sublime entendido em sentido dinâmico, permite-nos tomar consciência não só da nossa impotência física, como também da nossa superioridade racional sobre a natureza. Cf. Immanuel KANT, *KU*, §§ 25-28, pp. 333-353. De acordo com esta distinção, o dinâmico-sublime parece ser o mais adequado à analogia com a acção, tal como Hannah Arendt a entende, isto é, como um movimento pelo qual transcendemos as capacidades que, até então, julgávamos possuir.

aproximação entre a acção concebida por Hannah Arendt e o sublime kantiano. Será ainda adequado referir-se que a condição para o sentimento do sublime, entendido em sentido dinâmico, é a nossa segurança enquanto espectadores, isto é, o facto de ser necessário que olhemos externamente para o espectáculo de uma natureza dinamicamente sublime. Isto porque, se o espectáculo com que os meus olhos se deparam for terrível e eu própria estiver envolvida nesse espectáculo, o sentimento dominante será o medo e o sofrimento por ele provocado.<sup>60</sup> O mesmo será dizer que quando há medo não somos capazes de julgar e, pelo contrário, se a nossa segurança estiver garantida, o juízo que estipula o sublime é possível. Nas palavras de Kant:

*“Mas o (...) espectáculo só se torna tanto mais atraente, quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança; e de bom grado denominamos estes objectos sublimes, porque eles elevam as forças da alma acima da sua medida média e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistir de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza.”<sup>61</sup>*

---

<sup>60</sup> Schiller explica a impossibilidade de julgar quando somos acometidos pelo medo pelo facto de, numa situação em que sentimos falta de segurança, sermos obrigados a permanecer enquanto seres sensíveis, profundamente dependentes e receosos da natureza. Cf. Friedrich SCHILLER, *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*, p. 145. A ausência deste medo libertar-nos-á, portanto, da nossa natureza sensível e, só assim, será então possível reconhecermo-nos como seres supra-sensíveis. Esta ideia está em clara consonância com a afirmação kantiana, segundo a qual “O excessivo para a faculdade da imaginação (...) é por assim dizer um abismo, no qual ela própria teme perder-se; contudo, para a ideia da razão do supra-sensível (...) é por sua vez atraente precisamente na medida em que era repulsivo para a simples sensibilidade.” [“Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (...) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom übersinnlichen (...) in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war.”] in Immanuel KANT, *KU*, § 27, pp. 345-346. Ora, estas passagens permitem a relação entre a necessidade de o medo estar ausente para julgarmos e o facto de o sublime nos permitir ultrapassar a nossa natureza fenoménica.

<sup>61</sup> [“Aber (...) Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.”] in Immanuel KANT, *KU*, § 28, p. 349. Neste contexto, Kant estabelece uma analogia entre o belo e o sublime, dizendo que se o juízo a respeito do primeiro tem que ser independente do

Ora, como vimos, a posição do espectador é elogiada por Hannah Arendt na medida em que só ele consegue a distância adequada à apreciação subjacente ao juízo. Assim, não apenas porque o dinâmico-sublime possibilita ao homem superar-se a si mesmo, mas ainda porque esta forma de sublime exige o distanciamento do espectador, parece ser legítima a nossa perplexidade pelo facto de Hannah Arendt não se referir ao sublime. Mas é a esfera pública que Hannah Arendt elogia; são os outros que lhe interessam sempre que se refere à política e à sua dimensão plural. Ora, como procuraremos mostrar, não é a esfera pública e a sua condição plural, numa palavra, o mundo assumido como comum, que, segundo Kant, se assumem como fundamentais para a construção de um juízo estético da ordem do sublime.<sup>62</sup> E isto porque o poder da imaginação, ao contrário do que sucede com o belo, é aí questionado.

É no sublime, entendido quer em sentido matemático quer em sentido dinâmico, que a imaginação, essa potencialidade só aparentemente infinita de criação de imagens, experimenta os seus limites. No matemático-sublime, diante do que é *“pura e simplesmente grande”*, do que *“é grande acima de toda a comparação”*, a imaginação recolhe-se, por assim dizer, precisamente porque

---

que simplesmente agrada, o juízo que estipula o sublime não pode coexistir com o medo. Nas palavras de Kant: *“Quem teme não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza e tão pouco pode julgar sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite. Aquele foge da contemplação de um objecto que lhe incute medo; e é impossível encontrar comprazimento num terror que fosse tomado a sério.”* [“Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urteilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetite eingenommen ist, über das Schöne. Jener flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden.”] in Immanuel KANT, *KU*, § 28, p. 349.

<sup>62</sup> Ao contrário do belo que nos faz ser deste mundo, o sublime remete-nos para uma dimensão que ultrapassa o registo mundano ou, em linguagem kantiana, o mundo dos fenómenos. Encontramos em Leonel Ribeiro dos Santos a enunciação clara desta ideia, quando afirma: *“Enfim, o belo mostra como o homem faz parte do mundo e está em consonância com ele. O sublime, pelo contrário, testemunha, na própria sensibilidade e não apenas na razão prática, que o homem não é deste mundo, mas que o seu destino é supra-sensível.”* in Leonel Ribeiro dos SANTOS, *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, p. 94. Deste modo, e ao contrário do juízo estético do belo ao qual subjaz a harmonia e a tranquilidade, o sublime é o responsável, ao mesmo tempo, pela inadequação entre a consciência da nossa finitude, profundamente ligada ao mundo, e o desejo de superação desses limites.

essa medida de uma grandeza absoluta desafia todas as imagens e as medidas sensíveis que possuímos.<sup>63</sup> A imaginação, apesar de poder sentir-se ilimitada pela eliminação das barreiras sensíveis a que se circunscreve, é incapaz de operar em tais circunstâncias.<sup>64</sup> O mesmo será dizer que a imaginação conhece no sentimento do matemático-sublime as suas limitações. Ora, algo semelhante lhe acontece diante no dinâmico-sublime. Diante do *“poder da natureza (...) que desafia as nossas forças”*, a imaginação confronta-se com o infinito e, nesse momento, é levada a reconhecer a sua incapacidade para lidar com uma natureza cujo carácter é absoluto.<sup>65</sup> É então que a imaginação sente o seu abismo porque não lhe é permitido conceber um esquema daquilo com que se confronta e, por isso, o único sentimento possível é o medo, mas não o sublime. Deste modo, tanto no matemático-sublime como no dinâmico-sublime, o esforço da imaginação é inadequado, revelando-se, por

---

<sup>63</sup> [*“(…) schlechthin groß (...); über alle Vergleichung groß ist.”*] in Immanuel KANT, *KU*, § 25, p. 333.

<sup>64</sup> A incapacidade da imaginação para lidar com a grandeza revela-se apenas no domínio estético, e não no matemático. A imaginação é capaz de avaliar matematicamente a grandeza, dado que, num registo matemático, o entendimento fornece à imaginação conceitos numéricos. Por isso, neste caso, a imaginação nunca é confrontada com uma grandeza absoluta. Mas no domínio estético, o próprio infinito, esse maximamente grande, pode dar-se a ver e é na tentativa de o compreender que a imaginação se confronta com a sua incapacidade. Como Kant afirma: *“Ora bem, a imaginação é capaz da avaliação matemática da grandeza de cada objecto, com o fito de fornecer uma medida suficiente para a mesma, porque os conceitos numéricos do entendimento podem através de progressão tornar toda a medida adequada a cada grandeza dada. Portanto, tem de ser na avaliação estética da grandeza que o esforço da compreensão – que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva num todo das intuições – é sentido e onde ao mesmo tempo é percebida a inadequação desta faculdade, ilimitada no progredir, para com o mínimo esforço do entendimento captar uma medida fundamental apta à avaliação da grandeza e usá-la para esta avaliação.”* [*“Nun ist aber für die mathematische Größenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maß zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maß einer jeden gegebenen Größe angemessen machen können. Also muß es die ästhetische Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt, und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Größenschätzung taugliches Grundmaß zu fassen und zur Größenschätzung zu gebrauchen.”*] in Immanuel KANT, *KU*, § 26, p. 342.

<sup>65</sup> [*“(…) die Macht der Natur (...) welche unsere Kräfte auffordert (...).”*] in Immanuel KANT, *KU*, § 28, p. 353.



isso, não só a inacessibilidade da natureza mas ainda a impotência da faculdade da imaginação diante dessa mesma natureza inacessível.

Ora, somos tentados a pensar que esse retraimento da imaginação, pelo qual somos incapazes de representar o objecto na sua ausência, é ainda responsável pela incapacidade de representar o outro e de permitir a pressuposição dos seus juízos possíveis. Dito de outro modo, se a imaginação é a faculdade que nos permite representar ausências, tornar presentes os objectos ausentes, a mentalidade alargada que pressupõe os outros será igualmente afectada, o que, neste contexto, significa diminuída ou até mesmo anulada, quando a imaginação é obrigada a retrair-se diante da grandeza ou do poder absolutos que originam o sentimento do sublime. Kant não estabelece esta relação entre a imaginação, enquanto faculdade que experimenta no sublime a sua própria insuficiência, e a incapacidade para nos colocarmos, em tais circunstâncias, no lugar do outro. Mas é certo que reconhece a dificuldade de existir um assentimento universal no sublime, pela dimensão interior que nele está contida, e afirma tal dificuldade demarcando o belo e o sublime. São suas as palavras:

*“Há inúmeras coisas da bela natureza, sobre as quais podemos imputar, e também sem errar muito, podemos esperar directamente de qualquer um, unanimidade do juízo com o nosso; mas com os nossos próprios juízos sobre o sublime na natureza não podemos iludir-nos tão facilmente sobre a adesão dos outros.”<sup>66</sup>*

Podemos concluir que os outros não são sequer pressupostos quando enunciamos um juízo acerca do sublime. Ora, se recordarmos que, segundo Kant, a condição de possibilidade do juízo a respeito do belo é o sentido comum, partilhado por todos e, por esse motivo, pressuposto como base comum de um juízo dessa ordem, não podemos esperar que o sublime se

---

<sup>66</sup> [“Es gibt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urteils mit dem unsrigen jedermann geradezu ansinnen, und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei andern versprechen.”] in Immanuel KANT, KU, § 29, p. 353.

funde igualmente no sentido comum. É o próprio Kant que esclarece que o fundamento do sublime não está nos outros, nem no sentido comum que partilhamos com eles. Agora, se procuramos um fundamento para o sublime, encontrá-lo-emos em nós mesmos. É por isso que Kant afirma:

*“Para o belo da natureza temos que procurar um fundamento fora de nós, para o sublime porém simplesmente em nós e na maneira de pensar que (...) introduz sublimidade (...).”*<sup>67</sup>

Ora, sendo que o sublime nos remete para a nossa interioridade, encontrando aí o seu fundamento, nele não existe a possibilidade de nos referirmos ao objecto como se o sublime fosse uma propriedade deste. Isto porque o que nos permite referir-nos ao objecto belo deste modo é a imaginação e o seu poder de uma mentalidade alargada – essa capacidade que, segundo Hannah Arendt, é típica tanto do juízo estético sobre o belo como do juízo político e nos possibilita a comunicação baseada na suposição de uma certa objectivação associada àquilo mesmo sobre o qual julgamos. Pelo contrário, o sublime encontra grandes similitudes com um sentimento meramente individual e interior: o sentimento moral.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *“Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die (...) Erhabenheit hineinbringt (...).”* in Immanuel KANT, *KU*, § 23, p. 331.

<sup>68</sup> No sentido de tornar clara esta aproximação do sublime à moralidade, deveremos observar que há várias referências na *Kritik der Urteilskraft* à relação entre o belo e o bom. No entanto, essa relação não é possível no belo artístico. Segundo Kant, se o belo pode ser “símbolo da moralidade” [*“(...) symbol der sittlichkeit”*], isso refere-se apenas ao belo na natureza que, antes mesmo de qualquer juízo estético, suscita a nossa atenção. Cf. Immanuel KANT, *KU*, § 59, p. 458. Só neste caso poderemos concluir que aquele que se deixa “tocar” pelo belo é moralmente bom. Nas palavras de Kant: *“Ora, na verdade concedo de bom grado que o interesse pelo belo da arte (...) não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar afeiçoada ao moralmente bom ou sequer inclinada a ele. Contrariamente porém afirmo que tomar um interesse imediato pela beleza da natureza (...) é sempre um sinal de uma alma boa (...).”* [*“Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Interesse am Schönen der Kunst (...) gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, daß ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (...) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei (...).”*] in Immanuel KANT, *KU*, § 42, p. 395. Kant enunciou igualmente esta relação entre o belo na natureza e o moralmente bom em sentido negativo, concebendo a destruição do belo na natureza como favorecendo a oposição ao dever moral do homem consigo mesmo. Nas suas palavras: *“A respeito do belo na natureza,*

O sentimento do sublime é aquele que de forma mais adequada se relaciona com a moralidade, isso não obrigatoriamente do ponto de vista do conteúdo do juízo acerca do sublime, mas relativamente às suas características como sentimento: a sua interioridade, a sua incomunicabilidade e o respeito que suscita diante de um objecto avaliado como sublime.<sup>69</sup>

---

*ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (...) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo, decerto, apenas por si só, moral, pelo menos predispõe para aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (...).”* [“*In Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (...) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (...).*”] in Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 107, 108, p. 578. Ora, vemos como a afinidade entre o moralmente bom e a beleza natural pode ser encontrada sobretudo na preservação da própria natureza e não propriamente no tipo de sentimento que a moralidade, por um lado, e o belo na natureza, por outro, nos provocam. Procuraremos mostrar que é o sentimento do sublime que mais se aproxima do próprio sentimento moral.

<sup>69</sup> Esta advertência em relação à eventual não coincidência entre o conteúdo do juízo sobre o sublime e a moralidade justifica-se pelo facto de a razão prática poder entrar em conflito com a faculdade de julgar, como acontece, por exemplo, no caso da guerra. A guerra pode provocar no espectador um juízo estético da ordem do sublime mas a razão prática determina que não deve haver guerra. Assim, de acordo com a razão prática, a guerra é criticada na medida em que está em desacordo com a ideia de uma paz perpétua e esta, como Kant afirma, mesmo que possa não passar de uma quimera, tem de ser pressuposta como se fosse real: “*Ora, a razão práctico-moral pronuncia em nós o seu veto irrevogável: não deve haver guerra (...). Portanto, a questão não é a de se a paz perpétua é uma realidade ou uma quimera e de se não nos enganamos no nosso juízo teórico quando admitimos a primeira hipótese; mas temos de agir como se fosse real, o que talvez não seja o caso, com vista ao seu estabelecimento e ao estabelecimento da Constituição que nos parece mais idónea para a conseguir (...).*” [“*Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein (...). Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben, und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (...) hinwirken (...).*”] in Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 233, 234/ B 264, p. 478. Por outro lado, a guerra pode ser fonte de um juízo estético da ordem do sublime, ao passo que a paz duradoura pode suscitar o tédio e, com ele, sentimentos menores no homem. A este respeito, Kant afirma: “*Mesmo a guerra, se é conduzida com ordem e com sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim, tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que ele estava exposto e sob os quais tenha podido afirmar-se valentemente. Contrariamente uma paz longa encarrega-se de fazer*

Olhemos, então, a analogia entre o sublime e a moralidade a partir destas características.

Sabemos como a preocupação de Hannah Arendt é relacionar a política com o dado primordial da pluralidade humana, conferindo à política a dimensão de uma certa imunidade relativamente a qualquer princípio do dever, isto é, tornando-a assim independente de um princípio do dever concebido do ponto de vista ético, e, por assim dizer, baseada nesse dado prévio aos princípios do dever jurídico.<sup>70</sup> Em contraste, o sublime, pelo facto de não pressupor uma

---

*prevalecer o mero espírito empreendedor, porém com ele o baixo interesse pessoal, a covardia e a moleza, e ainda se encarrega de humilhar a maneira de pensar do povo.”* [*Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich mutig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handlungsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen, und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.*] in Immanuel KANT, KU, § 28, p. 351. Em situação de termos de nos decidir a favor ou contra, por exemplo, uma revolução, estas faculdades entram em contradição: se agirmos de acordo com o juízo, somos criminosos; se esquecermos o juízo e o facto de sermos espectadores, podemos tornar-nos naquilo que Hannah Arendt denomina como “louco(s) idealista(s)” [“(…) idealistic fool.”]. in Hannah ARENDT, LK, 9ª sessão, p. 54.

<sup>70</sup> Deveremos observar que o princípio do dever é, em Kant, comum à virtude e ao Direito, embora este dever assuma nos dois contextos uma natureza diversa. Repare-se que a obra *Die Metaphysik der Sitten* de Kant é composta precisamente por estas duas partes, uma Doutrina do Direito e uma Doutrina da Virtude, e ambas pressupõem o princípio do dever. Como Kant afirma, a distinção entre estas duas doutrinas está apenas na natureza do seu móbil, dado que se a legislação jurídica admite um dever externo, a legislação ética pressupõe apenas, em si mesma, um dever interno. Nas palavras de Kant: “A doutrina do Direito e a doutrina da virtude não se distinguem pois tanto pelos seus diferentes deveres como antes, muito mais, pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil com a lei. A legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa.” [*Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet. Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann.*] in Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, AB 16, 17, 18, pp. 325-326. Assim sendo, talvez possamos dizer que a grande diferença entre o Direito e a Moral não está propriamente no dever, mas na natureza formal da lei moral (cuja obrigação Kant designa por “*lata*” [“(…) weiter (…).], por contraponto à “*obrigação estrita*” [“(…) enger verbindlichkeit.] ou concreta dos deveres jurídicos), dado que, como Kant afirma: “A Ética não prescreve leis para as acções (pois que isso fá-lo o lus), mas tão-somente para as máximas das acções.” [*Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das tut das lus) sondern nur für die Maximen der Handlungen.*] in Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 19, p. 519; cf. A 20, 21, p. 520.

abertura aos outros, remete-nos para uma interioridade que encontra mais semelhanças com a lei da moralidade do que com a política.<sup>71</sup> Isto porque, embora possamos pressupor que o homem é dotado de um sentimento capaz de o conduzir ao reconhecimento da universalidade da lei moral, temos de admitir que o nosso próprio sentimento, à semelhança do que acontece com o sublime, não é dependente desta abertura aos outros, tratando-se somente, por isso, de um pressuposto meramente individual e subjectivo. Nas palavras de Kant:

*“[O sublime] tem o seu fundamento na natureza humana e, na verdade, naquela que, com o são entendimento se pode ao mesmo tempo imputar e exigir de qualquer um, a saber na disposição para o sentimento pelas ideias (práticas), isto é, para o sentimento moral. (...) Pois assim como censuramos de carência de gosto aquele que é indiferente ao julgamento de um objecto da natureza que achamos belo, assim dizemos que não tem nenhum sentimento aquele que permanece insensível junto ao que julgamos sublime. Exigimos, porém, ambas as qualidades a cada homem e também as pressupomos nele se é que tem alguma cultura; com a diferença apenas de que exigimos a primeira terminantemente de qualquer um, porque a faculdade do juízo aí refere a imaginação meramente ao entendimento como faculdade dos conceitos, a segunda porém, porque ela nesse caso refere a faculdade da imaginação à razão como faculdade das ideias, exigimo-la somente sob uma pressuposição subjectiva (...) ou seja a do sentimento moral no homem (...).”<sup>72</sup>*

---

<sup>71</sup> O reconhecimento de que existe uma relação entre o sentimento moral e o sublime em Kant, conduz Lewis White Beck a afirmar que “a sublimidade da lei moral é para Kant mais do que uma simples metáfora”. Citando este autor e corroborando a mesma ideia, Leonel Ribeiro dos Santos afirma: “Com efeito, não é por acaso que o filósofo recorre à linguagem da estética do sublime para descrever a vivência e a própria lei moral.” in Leonel Ribeiro dos SANTOS, *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, p. 96. Sobre este assunto, veja-se ainda Jean-François LYOTARD, *O Inumano. Considerações sobre o Tempo*, p. 140.

<sup>72</sup> *“(...) es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihn fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen. (...) Denn, so wie wir dem, der in der Beurteilung eines Gegenstandes der*

O dever, apesar de poder ser entendido como dever para consigo próprio ou com o outro, não pressupõe, mesmo neste último caso, a troca de opiniões ou sequer o reconhecimento da perfeição moral do outro. Isto porque, segundo Kant, a única perfeição que podemos perscrutar, e que é, aliás, um “*mandamento*” ético, é a de nós próprios.<sup>73</sup> Ora, o sublime, analogamente à moralidade, é da ordem da individualidade e não há dúvida de que, embora possamos esperar dos outros a mesma capacidade para reconhecer o sublime enquanto tal, essa expectativa, como vimos, nunca pode ser universal. Além disso, se é possível comunicar o prazer harmonioso que o belo nos suscita, isso não sucede com o sublime na medida em que, pela sua grandeza e poder absolutos, torna-se impossível comunicar o desprazer inicial que ele nos causa. Esse desprazer, provocado pela incapacidade com que a imaginação se confronta, é aquilo que primeiramente sentimos quando julgamos algo como sublime. Isto deve-se ao facto de o sublime revelar a inadequação da imaginação e é justamente pela consciência dessa inadequação que se dá o conflito entre razão e imaginação. Diante deste conflito, surge uma emoção que Lyotard caracteriza como “*forte e equívoca*”, um “*prazer negativo*” que Kant denomina como “*respeito*”.<sup>74</sup> Ora, o próprio conceito de “respeito” permite-nos

---

*Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des Geschmacks vorwerfen: so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu sein urteilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch, wenn er einige Kultur hat, an ihm voraus: nur mit dem Unterschiede, daß wir das erstere, weil die Urteilskraft darin die Einbildung bloß auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von jedermann, das zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer subjektiven Voraussetzung (...) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen (...).”* in Immanuel KANT, *KU*, § 29, pp. 354-355.

<sup>73</sup> Kant enuncia como “*primeiro mandamento de todos os deveres para consigo próprio*” [“(…) *ersten gebot aller pflichten gegen sich selbst.*”] o “*conhece-te (examina-te, sonda-te) a ti mesmo*” [“(…) *Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst (...).*”] no que diz respeito à perfeição moral em relação com o nosso próprio dever. Cf. Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A 104, p. 576.

<sup>74</sup> [“(…) *Achtung (...); (... negative Lust (...).*”] Cf. Immanuel KANT, *KU*, § 23, p. 329. Já em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, uma obra escrita 27 anos antes da terceira *Crítica*, Kant se refere ao respeito na sua relação com o sublime. Nas suas palavras: “*As qualidades sublimes inspiram respeito, as qualidades belas, o amor*” [“*Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung, schöne aber Liebe ein.*”] in Immanuel KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 829. Quanto à dimensão equívoca sublinhada por Lyotard a respeito do sentimento do sublime em Kant, veja-se Jean-François LYOTARD, *O Inumano. Considerações sobre*

estabelecer uma analogia entre o sublime e a moralidade, na medida em que o respeito não é apenas aquilo que sentimos diante dessa grandeza ou poder absolutos do sublime, mas é ainda aquele sentimento da moralidade que nos relaciona devidamente, isto é, sem interesse, com a lei moral, ela mesma, o único objecto digno desse mesmo respeito.<sup>75</sup> Deste modo, se o respeito é o sentimento adequado diante do sublime e da lei moral, correspondendo por isso ao desprazer que tais grandezas, em primeiro lugar, nos poderão suscitar, o prazer ou a admiração seguem-se a esse desprazer inicial na medida em que se dá o reconhecimento de que, para além da nossa dimensão fenoménica, temos ainda uma natureza supra-sensível, isto é, somos ainda seres racionais, capazes de reconhecer a lei moral em nós e de, diante de um objecto imenso, o julgar como sublime.<sup>76</sup> Assim, tanto o sublime como a lei moral elevam-nos a esse prazer ético-racional, na medida em que só a razão é capaz de pensar uma grandeza absoluta e de se deixar mover por ela. Pelo contrário, a imaginação, sendo uma grande aliada da sensibilidade e do entendimento, isto é, possuindo uma natural convivência, uma harmonia com estas faculdades, possibilita-nos antes o simples prazer estético que é próprio do belo, dessa “*tranquila contemplação*”.<sup>77</sup>

---

o *Tempo*, p. 129 e, do mesmo autor, “Answering the Question: What is Postmodernism?”, in Peter BROOKER (ed.), *Modernism / Postmodernism*, p. 146.

<sup>75</sup> Relativamente ao facto de o objecto do respeito ser a lei moral, Kant afirma-o com toda a clareza: “O objecto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos (...). Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei.” [“Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst (...). Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.”] in Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 16-17n, p. 28.

<sup>76</sup> Esta duplicidade entre desprazer e prazer no sublime, o primeiro pela violência sobre a sensibilidade e o segundo pela superioridade ético-racional, pela qual nos é permitida a evasão relativamente ao mundo sensível, é enunciada claramente por Schiller de um modo muito próximo de Kant. Cf. Friedrich SCHILLER, *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*, p. 143.

<sup>77</sup> [“(...) ruhiger Kontemplation (...)”] in Immanuel KANT, *KU*, § 27, p. 345. Schiller representa a diferença entre os dois tipos de prazer estético através da interessante imagem de dois génios que a natureza nos deu como companheiros para toda a vida, um deles sociável, o outro sisudo que é, simultaneamente, causa de um desprazer e de um prazer. Segundo este autor, estes dois génios provam inclusivamente a existência de duas naturezas opostas em nós, a sensível e a moral, dado que se é impossível que um mesmo objecto se relacione de forma diversa connosco, somos nós quem se relaciona de forma diversa com esse mesmo objecto. Cf. Friedrich SCHILLER, *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*, pp. 221-222.

O sentimento do sublime é então individual e incomunicável dado que o seu fundamento está em nós, não pressupondo necessariamente os outros. E apesar de, como vimos, o espectador que ajuíza sobre o sublime necessitar de estar distante do espectáculo, isso é apenas porque precisa de segurança para se ocupar da sua faculdade de avaliação. Mas algo diferente sucede com o espectador a respeito do juízo do belo. Isto porque a sua segurança não é sequer questionada e a distância em relação ao espectáculo torna-se necessária apenas como garantia de, pela imaginação, se conseguir a imparcialidade – essa distância apropriada à representação de ausências, quer do objecto quer dos outros. É a imaginação que nos possibilita assumirmos essa posição do espectador, tão elogiada por Hannah Arendt. A posição do espectador é aquela em que não somos directamente afectados pelo objecto, pela sua presença imediata. Esta é, afinal, a posição daquele que não está directamente envolvido, daquele que cria uma distância fundamental ao juízo desinteressado, numa palavra, à imparcialidade. Neste sentido, sendo a imaginação a grande responsável pelo juízo estético sobre o belo, através da possibilidade de representação do que está ausente e criando as condições para a imparcialidade, é ela que permite aos homens o afastamento do seu ponto de vista meramente particular sobre determinado objecto, favorecendo, deste modo, a comunicabilidade como experiência fundamental da faculdade de julgar. Só assim se pode compreender este enigma de o gosto, esse sentido altamente privado e incomunicável, ser a base do juízo estético sobre o belo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A solução [de Kant] para este enigma é: Imaginação. A Imaginação, a habilidade de tornar presente o que está ausente, transforma os objectos dos sentidos objectivos em objectos «sentidos», como se eles fossem objectos de um sentido interno. Isto acontece pela reflexão não num objecto mas na sua representação. O objecto representado, e não a*



*percepção directa do objecto, desperta então o nosso prazer ou desprazer.*<sup>78</sup>

A imaginação re-presenta uma ausência e é apenas então que a comunicação, longe já das particularidades de cada um e dos gostos intrinsecamente privados, é possível. Só pelo afastamento que a imaginação permite, podemos vislumbrar o todo que dá sentido aos pontos de vista particulares. É por ela, então, que nos é possível pormo-nos no lugar do outro, assumindo a mentalidade alargada que favorece a comunicação e, portanto, a vida em comunidade.

Mas se existe efectivamente no belo, ao contrário do que sucede com o sublime, o pressuposto dos outros, que mais não é do que acreditarmos, por um lado, na nossa capacidade de tornar presente uma pluralidade de perspectivas e, por outro, na possibilidade de com eles podermos comunicar, será altura de averiguar o que poderemos dizer da existência desse mesmo pressuposto a respeito de um possível cruzamento entre arte e política. Podemos encontrar resposta a esta questão na admissão arendtiana de que a filosofia política de Kant se encontra sobretudo na terceira *Crítica*, o que, com maior precisão, significa, na “Analítica do Belo”, e é aí mesmo que o olhar original a que Hannah Arendt sempre nos habitua mais se revela quando se refere a Kant.

---

<sup>78</sup> [*“The solution to this riddle is: Imagination. Imagination, the ability to make present what is absent, transforms the objects of the objective senses into «sensed» objects, as though they were objects of an inner sense. This happens by reflecting not on an object but on its representation. The represented object now arouses one’s pleasure or displeasure, not direct perception of the object.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 10ª sessão, p. 65. Kant esclarece que o gosto pode ser entendido de duas formas: ou como um dos sentidos, entendido como paladar, ou enquanto “*faculdade sensorial do juízo, a qual não serve apenas para escolher por mim mesmo, de acordo com a minha própria percepção sensível, mas também de acordo com uma certa regra, a qual se acredita que é válida para todos.*” [*“Nun wird aber auch das Wort Geschmack für ein sinnliches Beurteilungsvermögen genommen, nicht bloß, nach der Sinnesempfindung, für mich selbst, sondern auch nach einer gewissen Regel zu wählen, die als für jedermann geltend vorgestellt wird.”*] in Immanuel KANT, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, BA 184, 185, p. 563. É nesta segunda forma que a imaginação tem um papel fundamental, ao permitir “*tornar presente o que está ausente*”.

### 1.3 – A esfera pública pressuposta na arte e na política

O que é realmente novo em Hannah Arendt relativamente à interpretação que desenvolve a respeito da importância da esfera pública em Kant, é que se reconhece que a *Kritik der Urteilskraft* versa sobre o belo do ponto de vista dos espectadores que julgam, tomando como ponto de partida o gosto na sua conexão com o belo, é também certo que entende que a filosofia política de Kant se encontra por todo o pensamento do autor e, em particular, na sua análise do juízo de gosto. A posição de Hannah Arendt a este respeito é clara: a dificuldade em pensar a filosofia política de Kant reside no facto de o autor nunca a ter escrito. No entanto, devemos dizer que esta assunção da autora acerca da ausência de uma filosofia política kantiana não é, para ela, um sinal de que Kant, ao contrário dos seus antecessores, tivesse desconsiderado esta dimensão. Se outros filósofos fizeram o que Kant não fez, isto é, escreveram sobre filosofia política, isto não significa que tivessem a política em consideração. Segundo Hannah Arendt, Platão, ao conceber um rei-filósofo, fá-lo, por um lado, como uma espécie de auto-defesa e, por outro, como forma de garantir a tranquilidade necessária para o filósofo poder pensar. Por seu turno, Aristóteles, embora não conceba um rei-filósofo, afirma claramente a superioridade da vida contemplativa sobre a vida política, afirmando que aquela, enquanto contemplação da verdade, é “a melhor” e “a mais contínua”.<sup>79</sup> E mesmo Hobbes, o filósofo que, segundo Hannah Arendt,

---

<sup>79</sup> Cf. ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, X, 7, 1177a, p. 263. Hannah Arendt reconhece que existem em Aristóteles alguns indícios de um maior respeito pelos assuntos políticos do que aquele que se evidencia em Platão. Podemos descobrir tais indícios nas afirmações aristotélicas de que “o homem é por natureza um animal político” porque, como Aristóteles declara, um homem que consiga viver isoladamente “será naturalmente como um deus entre os homens”; ou na passagem em que Aristóteles elogia a “multiplicidade de pessoas que constituem a polis”. Cf. ARISTÓTELES, *Politics*, III, iv, 1278b20; viii, 1284a5-15; II, i, 1261a5-25, pp. 200-201, 240-241, 70-73. Mas talvez aquilo que Hannah Arendt considerou ser o indício mais marcante da atenção que Aristóteles dedicou aos assuntos públicos esteja na sua afirmação de que existe uma virtude política, a *phronesis*, uma “perspicácia do homem político (...) que tem tão pouco a ver com sabedoria que Aristóteles pôde defini-la

mais se aproximou das preocupações políticas, escreve o seu *Leviatã* em nome da calma e da tranquilidade. Ora, esta tendência para considerar a contemplação filosófica como superior à acção política foi sabiamente compreendida por Pascal que, segundo a nossa autora, “talvez tenha exagerado um pouco mas não falhou o alvo”.<sup>80</sup> Segundo Pascal, se Platão e Aristóteles escreveram sobre política, não foi por a considerarem um domínio sério, mas para se divertirem ou para dar ordem a um mundo onde a loucura impera. Recordemos o impressionante texto de Pascal:

*“Não se pode imaginar Platão e Aristóteles a não ser com amplas vestes de mestres. Eram homens do seu tempo e, como os outros homens, riam com os amigos. E quando se divertiram a fazer as suas Leis e a sua Política, foi como recreio. Era a parte menos filosófica e a menos séria da sua vida. A mais filosófica era viver com simplicidade, tranquilamente. Se escreveram sobre política, foi para pôr em ordem um hospital de loucos, e se fizeram de conta que falavam como de uma grande coisa, foi porque sabiam que os loucos a quem falavam*

---

*explicitamente por contraponto à sabedoria dos filósofos. Tal perspicácia dentro de uma questão política significa nada mais do que a visão geral mais ampla possível de todos os possíveis pontos de vista pelos quais uma questão pode ser vista e julgada.”* [“(…) insight of the political man (...) which has so little to do with wisdom that Aristotle could explicitly define it in contradistinction to the wisdom of the philosophers. Such insight into a political issue means nothing other than the greatest possible overview of all the possible standpoints from which an issue can be seen and judge.”] in Hannah ARENDT, *PP*, p. 168. Esta virtude prática, à qual, segundo Arendt, nenhum outro filósofo se referiu de Aristóteles até Kant, está relacionada com a mentalidade alargada que este último associou claramente ao juízo estético. No entanto, se esta atenção ao domínio público é notada por Hannah Arendt, é um facto que a autora considera que “Foi sempre decisivo para a filosofia política o facto de que esta começou com o declínio da polis e a reacção de Platão diante da corrupção do político. Aristóteles tenta suavizar isto, nada mais.” [“Entscheidend für alle politische Philosophie ist geblieben, dass sie mit dem Untergang der Polis und Platos Reaktion auf die Verderbtheit des Politischen begann. Aristoteles versucht, dies zu mildern, nicht mehr.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 414 (1953). E como podemos negá-lo se o próprio Aristóteles afirma a superioridade, não apenas da vida contemplativa sobre a vida activa, mas ainda, em consequência, da sabedoria filosófica sobre esta virtude prática? Cf. ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, VI, 12, p. 154.

<sup>80</sup> [“(…) may have exaggerated the matter a bit but did not miss the mark (...)”] in Hannah ARENDT, *LK*, 3ª sessão, p. 21.

*pensavam ser reis e imperadores. Entravam nos seus princípios para lhes moderar a loucura e a reduzir à menor expressão possível.*”<sup>81</sup>

Exagerado ou não, o certo é que depois de lermos este texto de Pascal, se torna difícil não imaginarmos Platão como também Aristóteles divertindo-se sempre que se dedicaram a escrever sobre política ou então sentindo a superioridade de quem se finge louco para poder dirigir-se a loucos, como que para conferir seriedade a um mundo dela desprovido e, assim, poder controlar a própria loucura. Mas Kant escapa a este retrato e àquilo que Hannah Arendt denomina como “deformação profissional”, isto é, à tendência dos filósofos para menosprezar o domínio da política nas suas reflexões.<sup>82</sup>

Segundo Hannah Arendt, a filosofia política de Kant encontra-se especialmente na *Kritik der Urteilskraft* mas também por toda a sua obra. A razão de ser desta convicção é o facto de Hannah Arendt relacionar intimamente a política com a pluralidade, essa condição básica da esfera pública que a partir dela se constrói. Encontra-se legitimada, deste modo, a procura de uma filosofia política kantiana nas passagens em que o autor se refere a esta mesma condição plural, bem como naquelas em que o autor elogiou explicitamente o processo que é subjacente ao seu modo de pensar, isto é, a tentativa de tornar público o pensamento individual. Efectivamente, o

---

<sup>81</sup> [*“On ne s’imagine Platon et Aristote qu’avec de grandes robes de pédants. C’étaient des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec les amis; et, quand ils se sont divertis à faire leurs Lois et leur Politique, ils l’ont fait en se jouant; c’était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S’ils ont écrit de politique, c’était comme pour régler un hôpital de fous; et s’ils ont fait semblant d’en parler comme d’une grande chose, c’est qu’ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu’il se pouvait.”*] in Blaise PASCAL, *Pensées*, 331, pp. 143-144. Ora, se Pascal “não falhou o alvo”, isso deve-se ao facto de toda a filosofia de Platão manifestar “a rebelião do filósofo contra a polis” [*“(…) the rebellion of the philosopher against polis.”*], a qual, no momento extremo que foi o julgamento e a condenação de Sócrates, se constituiu como a grande ameaça à vida do filósofo. Nesse sentido, “o filósofo anuncia a sua aspiração a governar, mas não tanto em benefício da polis e da política (...) do que da filosofia e da segurança do filósofo.” [*“The philosopher announces his claim to rule, but not so much for the sake of the polis and politics (...) as for the sake of philosophy and the safety of the philosopher.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 107.

<sup>82</sup> [*“(…) déformation professionnelle (...)”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 4ª sessão, p. 22.

facto de Kant não ter escrito uma filosofia política está relacionado com a sua concepção de filosofia. Hannah Arendt sublinha que Kant não concebia a filosofia como uma actividade elitista e que, por esse motivo, não terá sentido necessidade de escrever uma filosofia política como que para pôr, por assim dizer, esta dimensão no seu devido lugar. Como afirma Hannah Arendt:

*“Para Kant, o filósofo clarifica as experiências que todos temos; ele não afirma que o filósofo pode sair da caverna platónica ou que se junta à viagem de Parménides em direcção aos céus (...). Para Kant, o filósofo permanece um homem como tu e eu, vivendo entre os seus companheiros, e não entre os seus companheiros filósofos.”*<sup>83</sup>

Esta concepção de filosofia revela-se, segundo Hannah Arendt, na própria escolha, por parte de Kant, do termo “crítica” para o título das suas três principais obras. Isto porque a escolha deste termo decorre não apenas da necessidade de demarcação em relação aos seus antecessores mas, além disso, do elogio de um pensar solitário que questiona, que examina e que, portanto, consiste na libertação de preconceitos e autoridades, tão estimulada pelo próprio espírito crítico do Iluminismo.<sup>84</sup> Se atentarmos no termo “crítica”,

---

<sup>83</sup> [“(…) for Kant, the philosopher clarifies the experiences we all have; he does not claim that the philosopher can leave the Platonic Cave or join in Parmenides’ journey to the heavens (...). For Kant, the philosopher remains a man like you and me, living among his fellow men, not among his fellow philosophers.”] in Hannah ARENDT, LK, 5ª sessão, p. 28. Esta visão é absolutamente contrária àquela que Nietzsche propõe a propósito da filosofia de Kant. Nietzsche descobre em Kant a malícia de uma filosofia mascarada de “popular” que, no entanto, é dirigida à elite. Nas suas palavras: “Kant queria provar de uma forma chocante para «toda a gente» que «toda a gente» tinha razão. Era esta a secreta gracinha dessa alma. Escreveu contra os letrados em prol do preconceito de povo, escreveu, porém, para os letrados e não para o povo.” [“Kant wollte auf eine «alle Welt» vor den Kopf stossende Art beweisen, dass «alle Welt» Recht habe: - das war der heimliche Witz dieser Seele. Er schrieb gegen die Gelehrten zu Gunsten des Volks-Vorurtheils, aber für Gelehrte und nicht für das Volk.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (“La gaya scienza”), § 193, p. 504.

<sup>84</sup> Em consonância com esta ideia, encontramos em Heidegger o esclarecimento de que o termo “crítica”, no contexto da *Kritik der reinen Vernunft*, não tem que ver com a simples intenção negativa de destruição mas, pelo contrário, assume-se como uma postura construtiva de recusa do habitual, isto é, do que é aceite sem questionamento. Nas palavras de Heidegger: “Para nós, crítica significa censura, verificação dos erros, exposição das insuficiências e a recusa correspondente de tais coisas. Devemos afastar, de antemão, ao mencionar o título Crítica da Razão Pura, este significado habitual e desorientador. (...) Assim, crítica é uma decisão, neste sentido que

damo-nos conta de que este se opõe a “doutrina” ou “sistema” e, neste sentido, por acreditar num *“futuro sistema da metafísica”*, Kant cultivou, como Sócrates, o espírito interrogativo e, simultaneamente, ter-se-á dado conta da incompletude que acompanha toda a reflexão.<sup>85</sup> Foi assim que Kant, como Hannah Arendt afirma, acabou por nos deixar *“críticas e nenhum sistema”*.<sup>86</sup>

Mas Hannah Arendt não circunscreve a aproximação de Kant a Sócrates ao questionamento inerente ao pensamento crítico, referindo ainda que, à semelhança de Sócrates que procurou tornar público o processo de pensar, Kant pretendeu, respeitando o espírito do Iluminismo, tornar possível *“o uso público da razão individual”*.<sup>87</sup> Esta ideia traz consigo a pressuposição da liberdade ao nível desta possibilidade de tornar público um pensamento que,

---

*definimos. Em seguida, na medida em que ela é separação e realce do especial, do extraordinário e do normativo, a crítica é também recusa do habitual e do imperfeito.”* [*“Kritik ist uns Bemängelung, Nachrechnung von Fehlern, Herausstellung des Unzureichenden und die entsprechende Zurückweisung. Wir müssen bei der Anführung des Titels »Kritik der reinen Vernunft« diese gewöhnliche und abwegige Bedeutung von vornherein fernhalten. (...) So ist Kritik Entscheidung in diesem setzenden Sinne. Erst in der Folge, weil Kritik Absonderung und Heraushebung des Besonderen, Ungemeinen und zugleich Maßgebenden ist, ist sie auch Zurückweisung des Gewöhnlichen und Ungemäßen.”*] in Martin HEIDEGGER, *Die Frage Nach Dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, pp. 121-122. A proposta que então fazemos consiste no alargamento desta concepção de crítica às outras duas críticas kantianas, publicadas posteriormente.

<sup>85</sup> [*(...) künftigen System der Metaphysik (...)*.] in Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXVI, p. 36.

<sup>86</sup> [*(...) critiques and no system.*] in Hannah ARENDT, *LK*, 6ª sessão, p. 37. Esta aproximação entre Sócrates e Kant foi igualmente reconhecida por Schelling quando, em 1795, escreve numa carta dirigida a Hegel: *“«Fichte, quando aqui estive da última vez, disse que se devia ter o génio de Sócrates para penetrar em Kant. Acho isto todos os dias mais verdadeiro».*” cit. in Manuel José do CARMO FERREIRA, “O Socratismo de Kant”, in José BARATA-MOURA (dir.), *Kant. Comunicações apresentadas ao Colóquio «Kant» organizado pelo Departamento de Filosofia em 25/11/1981*, p. 17.

<sup>87</sup> A expressão citada é de Kant, e é retirada de uma passagem em que o autor faz o elogio da publicidade do pensar, afirmando-a como sinónimo da mais *“inofensiva”* liberdade e, talvez possamos dizer, a mais elementar. Nas suas palavras: *“Para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos.”* [*“Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.”*] in Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, p. 55; cf. Hannah ARENDT, *LK*, 6ª sessão, p. 39.

apesar de se concretizar em solidão, pode e tende a ser comunicado. Hannah Arendt acentua a importância desta dimensão pública do pensamento individual. Aquilo que se reafirma nesta expressão é, por um lado, a libertação de preconceitos, um pensamento próprio ou esclarecido, como Kant o designou, que se auto-examina tomando em consideração outros pontos de vista e, por outro lado, a possibilidade de o comunicar e de, assim, o partilhar efectivamente com os outros. Isto não significa que o pensar individual dependa da concordância com o pensamento dos outros, mas sim que se aquilo que pensamos não for para comunicar, o próprio pensamento, como Kant o concebeu, perde o seu sentido na medida em que ele mesmo supõe a possibilidade de ser comunicado. Como Hannah Arendt afirma, citando Kant na sua *Antropologia*:

*“Ele [Kant] acredita que a própria faculdade de pensar depende do seu uso público; sem «o teste da investigação livre e aberta» nenhum pensar e nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita «para se isolar a si mesma mas sim para entrar numa comunidade com outros».”<sup>88</sup>*

O pensamento crítico, que em si mesmo não supõe a visão destrutiva que, por exemplo, Descartes proclamou com o seu método de uma dúvida radical, pressupõe antes o questionamento dos preconceitos e dos pensamentos próprios em geral e isto é impossível sem os outros, sem entrar numa comunidade. Este modo de conceber o pensar enquanto crítico supõe

---

<sup>88</sup> [*“He believes that the very faculty of thinking depends on its public use; without «the test of free and open examination,» no thinking and no opinion-formation are possible. Reason is not made «to isolate itself but to get into community with others.»”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 6ª sessão, p. 40. Procurando corroborar esta mesma ideia, podemos citar as belas palavras de José Barata-Moura que, na sua reflexão acerca do conceito de filosofia de Kant, afirma: “(...) o filósofo não é considerado isoladamente, encerrado na exclusiva prossecução de uma autorrealização que volta costas ao que o rodeia: ele é também dito mestre, ou seja, pólo de uma comunicação efectivamente instaurada.” in José BARATA-MOURA, *Kant e o Conceito de Filosofia*, p. 149. Segundo Hannah Arendt é Hegel que regressa à ideia de que a filosofia supõe um espírito elitista, mostrando-se indignado, como Platão, pelo riso que a escrava dirigiu a Tales. Foi então que se perdeu o espírito do Iluminismo, segundo o qual a actividade de pensar podia ser alargada a todos os que nela quisessem participar. Cf. Hannah ARENDT, *LK*, 6ª sessão, p. 35.

imparcialidade, ter em conta os pontos de vista dos outros ou, por outras palavras, alargar o pensamento próprio tomando em consideração os pensamentos dos outros. Assim, somos conduzidos a negar que haja alguma espécie de contradição entre pensamento individual e uso público desse mesmo pensamento. Segundo Kant, nem a autonomia do pensar é sinónimo de isolamento nem essa viagem ao lugar do outro implica o abandono de um pensar autónomo.<sup>89</sup> Neste sentido, podemos dizer que o pensamento crítico, mesmo sob a forma mais especulativa, pressupõe na sua própria autonomia a condição de que a comunicabilidade se dê, isto é, que os outros sejam entendidos como constituindo uma pluralidade que legitima a própria existência de um pensamento individual.

Ora, a nossa convicção é que Hannah Arendt terá encontrado a mesma raiz no princípio que subjaz à filosofia crítica kantiana e, sob a forma de um elogio manifesto, na crítica da faculdade de julgar circunscrita ao belo. Esta raiz é a valorização de um mundo comum, de uma abertura ao outro que é essencial à política. Nesse sentido, se a autora se voltou, nas suas lições sobre a filosofia política de Kant, da análise do pensar crítico para a *Kritik der Urteilskraft*, isso não pode explicar-se pelo facto de ter considerado que o pensar kantiano representa uma experiência avessa ao mundo comum, mas sim porque é na sua obra sobre a Estética que a consideração da presença dos outros é explicitamente sublinhada pelo autor. É na investigação sobre o belo que Kant evidencia mais concretamente a importância da pluralidade ao considerar os homens em comunidade, como seres dotados de sentido comum que é, por assim dizer, o sentido comunitário a partir do qual formulamos os nossos juízos estéticos. É também nesta obra que Kant sublinha a importância da comunicabilidade entre os homens. Nesse sentido, Hannah Arendt afirma

---

<sup>89</sup> A este respeito Leonel Ribeiro dos Santos afirma: “Não se pense, todavia, que a exigência de autonomia, expressa na máxima do «pensar por si», conduz ao individualismo e ao isolamento da razão - poucos pensadores terão tido como Kant o sentido de que a razão é um bem comum. Mas este bem comum tem que ser reconhecido, construído e partilhado por cada qual. É-o na relação dialógica, no confronto recíproco e livre de pontos de vista. É aqui que surge uma outra máxima do pensar frequentemente invocada por Kant: o «pensar colocando-se no lugar de outrem».” in Leonel Ribeiro dos SANTOS, *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, p. 187.



que, já que Kant não escreveu a sua filosofia política, e apesar de ela estar pressuposta em toda a sua obra pelo elogio de um pensamento crítico que, sendo solitário, não dispensa a consideração de outros pontos de vista e a própria comunicabilidade, somos legitimamente levados a descobri-la sobretudo na sua crítica do juízo estético, mais concretamente na “Analítica do Belo”. Hannah Arendt descobriu, por isso, nestas passagens da Estética kantiana, uma relevante inspiração para pensar a filosofia política que Kant, segundo a autora, deixou por escrever. A sua convicção terá sido a de que naquelas páginas encontramos a elevação manifesta da pluralidade e da experiência da comunicabilidade entre os homens.

Ora, na *Kritik der Urteilskraft*, mais concretamente na “Analítica do Belo”, não surgem referências à individualidade do homem enquanto ser inteligível ou cognoscente, como não há ali referências à moralidade e à verdade: na terceira *Crítica* os homens são considerados no plural. É por isso que Hannah Arendt afirma que na *Kritik der Urteilskraft* há mais reflexão política do que em qualquer das outras obras de Kant. A razão mais óbvia para este deslocamento é o facto de, segundo Hannah Arendt, a política ser a actividade que, de modo mais evidente, supõe a existência de uma esfera pública e supera o registo individual em que todos inevitavelmente nos situamos. Ora, é precisamente este registo de pluralidade que não surge tematizado, por exemplo, na *Kritik der praktischen Vernunft* já que o imperativo categórico, segundo Hannah Arendt, nos remete para a necessidade de procurarmos o acordo não com os outros mas apenas connosco próprios, pressupondo um diálogo que é meramente interior. A respeito desta diferença entre a *Kritik der praktischen Vernunft* e a *Kritik der Urteilskraft*, Hannah Arendt afirma:

*“A diferença mais decisiva entre a Crítica da Razão Prática e a Crítica do Juízo é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas na sua validade aos seres humanos sobre a Terra.”*<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> [“The most decisive difference between the Critique of Practical Reason and the Critique of Judgment is that the moral laws of the former are valid for all intelligible beings, whereas the rules of the latter are strictly limited in their validity to human

Ora, o juízo, ao contrário da razão prática, não ordena nem fala por imperativos.<sup>91</sup> Na *Kritik der Urteilskraft*, encontramos, pelo contrário, o elogio explícito a uma “*mentalidade alargada*”, a um pensamento que, sob a forma de juízo, espera não apenas o acordo interno mas ainda o acordo com os outros. E é essa possibilidade de acordo que confere ao juízo a sua validade específica, a qual, como vimos, não pode já residir no próprio indivíduo ou em qualquer princípio lógico da não contradição. É claro que há sempre a presença do eu, no pensar como no julgar, mas a presença exclusiva do próprio não basta para pôr em actividade o pensamento crítico e, muito menos, para formular um juízo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender as suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros «em cujo lugar» cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade*

---

*beings on earth.”]* in Hannah ARENDT, *LK*, 2ª sessão, p. 13. Podemos encontrar já a afirmação desta diferença, bem como a ideia de que a filosofia política de Kant se situa sobretudo na terceira *Crítica*, numa carta que Hannah Arendt escreve a Karl Jaspers no dia 29 de Agosto de 1957: “*De momento estou a ler a Crítica da Faculdade do Juízo com interesse crescente. É ali, e não na Crítica da Razão Prática, que a real filosofia política de Kant está escondida. O seu elogio ao «sentido comum», tão injuriado; o fenómeno do gosto levado filosoficamente a sério como fenómeno básico do juízo (...); o «modo alargado de pensar» que faz parte do juízo de tal modo que podemos pensar a partir do ponto de vista de um outro. A exigência de comunicabilidade. É ali que estão as experiências que o jovem Kant teve em sociedade, às quais o homem velho trouxe de novo vitalidade.*” [*“Augenblicklich lese ich mit steigender Begeisterung die «Kritik der Urteilskraft». Da ist Kants wirkliche politische Philosophie vergraben, nicht in der «Kritik der praktischen Vernunft». Der Lobgesang auf den so geschmähten «Gemeinsinn», das Phänomen des Geschmacks als Grundphänomen der Urteilskraft (...) philosophisch ernstgenommen, die «erweiterte Denkungsart», die zum Urteilen gehört, daß man an Stelle aller anderen denken kann. Die Forderung der Mitteilbarkeit. Da sind die Erfahrungen des jungen Kant in der Gesellschaft; und dann von dem alten Mann wieder ganz lebendig gemacht.”]* in Hannah Arendt, Karl Jaspers – *Briefwechsel 1926-1969*, 209, p. 355.

<sup>91</sup> A este respeito, diz-nos Hannah Arendt: “*O juízo não é razão prática; a razão prática «raciocina» e diz-me o que fazer e o que não fazer; dita a lei e é idêntica à vontade, e a vontade prescreve mandamentos; fala por imperativos.*” [*“Judgment is not practical reason; practical reason «reasons» and tells me what to do and what not to do; it lays down the law and is identical with the will, and the will utters commands; it speaks in imperatives.”]* in Hannah ARENDT, *LM-J*, pp. 256-257.

*de sequer operar. Como a lógica, para ser correcta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros.*<sup>92</sup>

Esta incursão pela Estética de Kant, como que à procura da filosofia política do autor, levou Hannah Arendt a considerar o lugar central que a faculdade de julgar assume na aproximação entre arte e política. Elas são, segundo a autora, actividades muito próximas: em ambas não há leis universais que orientem os nossos juízos, mas apenas esse assentimento universal pelo qual os juízos dos outros são pressupostos sempre que julgamos, nós próprios, um objecto cultural ou uma acção política. Se o juízo é esse pensar com uma mentalidade alargada, essa viagem ao lugar do outro que garante a comunicação e a vida em comunidade, somos tentados a dizer que há efectivamente afinidades entre a arte e política, ultrapassando todas as diferenças existentes entre estes dois domínios. Todo o apreciar exige companhia, quer se aplique ao objecto cultural ou à acção que tem lugar no contexto político. É por isso que podemos estender à política, como julgamos que Hannah Arendt gostaria que fizéssemos, a afirmação que, segundo a autora, Kant circunscreveu à estética: *“No Gosto o egoísmo é vencido”*.<sup>93</sup>

A abertura ao outro e, afinal, a esfera pública, é válida para a arte, como dimensão cultural específica, mas ainda para a política. No caso da arte, é certo que o belo só interessa em comunidade, dado que é aí que podemos partilhar com os outros o prazer que um objecto belo nos desperta.<sup>94</sup> No caso

---

<sup>92</sup> [*“And this enlarged way of thinking, which as judgment knows how to transcend its own individual limitations, on the other hand, cannot function in strict isolation or solitude; it needs the presence of others «in whose place» it must think, whose perspectives it must take into consideration, and without whom it never has the opportunity to operate at all. As logic, to be sound, depends on the presence of the self, so judgment, to be valid, depends on the presence of others.”*] in Hannah ARENDT, BPF, pp. 220-221.

<sup>93</sup> [*“(…) «In Taste egoism is overcome» (…).”*] in Hannah ARENDT, LK, 11ª sessão, p. 67.

<sup>94</sup> O exemplo dado por Kant, segundo o qual um homem só, numa ilha deserta, não se sentiria sequer tentado a embelezar-se a si e à sua cabana, é disso a melhor ilustração: *“Um homem abandonado numa ilha deserta não adornaria para si só, nem a sua cabana, nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para se enfeitar com elas; mas só em sociedade lhe ocorre ser não simplesmente homem,*

da política, se a concebermos, como Hannah Arendt o faz, intrinsecamente ligada à pluralidade, não só entre actores mas entre estes e os espectadores, esta dependência da vida em comunidade é ainda mais evidente. Em termos da acção, o pressuposto de que os homens, enquanto actores, são capazes de se entender é fundamental para que a própria acção seja possível. É por isso que Hannah Arendt afirma que o julgar, enquanto capacidade de, pela imaginação, ultrapassarmos as nossas particularidades, viajando ao lugar do outro, mais do que relacionar-se com a política, é “*uma capacidade especificamente política*”.<sup>95</sup> É que o juízo, não nos indicando propriamente como devemos agir, torna no entanto possível a troca de opiniões no sentido de decidir o rumo da própria acção. Mas afirmar que o juízo é uma actividade política significa, na verdade, mais do que supor que os agentes podem ser também espectadores, isto é, que também eles podem julgar. Significa, além disso, que a compreensão da acção se alarga aos outros espectadores do mundo que, não sendo agentes, podem até melhor julgá-la pela distância que possuem relativamente ao acontecimento, ao espectáculo. Isto porque o sentido da acção, implicando o discurso, pressupõe, no momento da sua concretização, que os homens, actores e espectadores, são capazes de uma compreensão comum, fundada no sentido comum e na linguagem natural. Só faz sentido agir se imaginarmos, no presente, uma comunidade de espectadores dispostos a compreender os agentes, tal como eles se compreendem a si próprios, isto é, enquanto se assumem, eles mesmos, como homens capazes de se orientar na esfera pública.

Nesta descoberta da filosofia política de Kant na obra em que este autor se dedica a pensar a estética, Hannah Arendt revela-nos que, tal como os objectos culturais, as acções são concretizadas para aparecer em público. A dependência da esfera pública a que as acções estão sujeitas é até mais forte

---

*mas também um homem fino à sua maneira (o começo do processo de civilização) (...).”* [“Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschnücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihn ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung) (...).”] in Immanuel KANT, *KU*, § 41, p. 393.

<sup>95</sup> [“(…) a specifically political ability (...).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 221.

do que no caso dos objectos culturais, na medida em que se estes são realizados em isolamento, aquelas não só necessitam dessa esfera pública para aparecer, como ainda a sua concretização é feita nessa esfera plural.

A constatação a que Hannah Arendt nos conduz a respeito da aproximação entre a estética e a política diz respeito ao modo adequado de nos dirigirmos aos seus “objectos” – obras, feitos e palavras. Este modo é o desinteresse ou a imparcialidade que, enquanto qualidades do juízo, nos permitem que por ele assumamos a presença dos outros sempre que nos pronunciamos em termos estéticos ou políticos. No entanto, apesar de os objectos culturais não nascerem na esfera pública, podemos verificar que esta esfera tem um efeito temporal mais directo sobre eles do que sobre as acções políticas. Vimos como os objectos culturais são aqueles que possuem a maior durabilidade que podemos conceber no mundo, na medida em que a sua tangibilidade, destinada a ser reconhecida como bela, possui a especificidade de estes não serem objectos destinados ao uso, indicando-nos, pelo contrário, que são dotados de uma imortalidade potencial. O desinteresse face à obra capaz de um juízo que não se circunscreve à privacidade indicou-nos, além disso, que a esfera pública é o lugar adequado para reconhecer essa mesma imortalidade, preservando os objectos culturais da usura e admirando-os pela sua beleza. Nesse sentido, podemos dizer que a esfera pública é a esfera adequada à assunção de uma atitude cultural já que é ali que, por assim dizer, mais garantias existem de que possamos actualizar a imortalidade potencial dos objectos culturais ao pronunciarmo-nos, desinteressadamente, diante da sua tangibilidade. Ora, no caso das acções políticas, torna-se inevitável constatar que, mesmo adoptando uma atitude imparcial e, assim, favorecendo a troca de juízos entre os homens, a sua aparência na esfera pública, só por si, não oferece garantias ao desejo de imortalidade que surge no seu presente intenso. As acções, não sendo em si mesmas dotadas de tangibilidade, poderão, na melhor das hipóteses, perdurar na memória dos homens ao longo de algumas gerações. Esta mesma constatação pode revelar-nos que o interesse de Hannah Arendt pela Estética não se circunscreve à ideia de que as afirmações de Kant a respeito da relação adequada com o belo são igualmente políticas ou sequer que o juízo estético, mesmo não incidindo sobre

um tema político, é público e, portanto, político por natureza. Este interesse é ainda, no nosso entender, de carácter temporal, na medida em que o próprio objecto cultural pode “emprestar” a sua tangibilidade, destinada a ser reconhecida como bela, às grandes acções políticas. Desse “empréstimo” depende a imortalidade, ainda que potencial, da própria acção.

## 2. A imortalidade potencial e a sua actualização

Neste tema começaremos por justificar a intuição de que o interesse de Hannah Arendt pela estética kantiana ultrapassa a constatação de que o juízo é, mesmo versando sobre um assunto estético, uma faculdade política. Esta intuição remete-nos para uma averiguação da possibilidade de um alargamento da imortalidade potencial do objecto cultural à própria imortalidade potencial da acção. Procuraremos, depois, encontrar as condições de possibilidade de uma actualização da dimensão potencial da imortalidade. Nestas condições encontraremos a capacidade de o homem pensar, e assim recordar, movendo-se em profundidade nos assuntos do passado, mas ainda de, nesse movimento, os homens compreenderem, em termos culturais, a importância de formular e comunicar os seus juízos retrospectivos enquanto efectivamente posicionados numa esfera pública.

### 2.1 – Beleza, grandeza e imortalidade

Segundo Hannah Arendt, o critério adequado pelo qual devemos julgar tudo aquilo que aparece num espaço público é a beleza. Num outro contexto, Hannah Arendt afirma que a grandeza é o critério de avaliação das acções, dada a imprevisibilidade e a novidade que instauram no mundo, demarcando-as assim de critérios éticos adequados mais a comportamentos do que propriamente a acções.<sup>96</sup> Será então altura de perguntar: que relação existirá

---

<sup>96</sup> Nas palavras de Hannah Arendt: *“Ao contrário do comportamento humano – que os gregos, como todos os povos civilizados, julgavam de acordo com «preceitos morais», tomando em consideração, por um lado, motivos e intenções e, por outro, objectivos e consequências – a acção pode ser julgada apenas pelo critério da grandeza porque faz parte da sua natureza romper com o que é comumente aceite e alcançar o extraordinário (...).”* [“Unlike human behavior – which the Greeks, like all civilized people, judge according to «moral standards», taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other – action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the

entre a beleza e a grandeza ou, de modo mais concreto, quais destes critérios se aplicam às acções, ao discurso e também às obras de arte que, de modo tão idêntico, surgem no pensamento de Hannah Arendt relacionados com a simples potencialidade da imortalidade?

No nosso entender, e atentando ao que Hannah Arendt nos ensina acerca do que era a *polis* e da própria concepção de história antiga, esta pergunta é de tal modo actual que só poderia mesmo ser feita hoje, isto é, num tempo muito distante da antiguidade. Na esfera pública da *polis* não havia, pura e simplesmente, dissociação entre grandeza e beleza, como ainda não existia desejo de imortalidade sem a convicção de que os grandes feitos e as grandes palavras seriam contados numa história dotada de beleza. Vimos já no capítulo I que a *polis* se constituía como uma organização que, imersa na sua intangibilidade, assegurava uma esfera pública capaz de garantir a memória para os grandes feitos e as grandes palavras. Hannah Arendt chama a nossa atenção para o facto de Homero ter podido imortalizar a Guerra de Tróia muito depois de ela ter ocorrido porque esse grandioso acontecimento conseguiu perdurar na memória comum dos homens ao longo de gerações. Nas suas palavras:

*“Homero não foi apenas um brilhante exemplo da função política do poeta, e portanto o «educador de toda a Hélade»; o próprio facto de que um empreendimento tão grandioso como a Guerra de Tróia pudesse ter sido esquecido sem um poeta que o imortalizasse centenas de anos depois, oferecia também um bom exemplo do que poderia acontecer à grandeza humana se esta dependesse apenas dos poetas para garantir a sua permanência.”<sup>97</sup>*

---

*commonly accepted and reach into the extraordinary (...).”] in Hannah ARENDT, HC, p. 205.*

<sup>97</sup> *[“Homer was not only a shining example of the poet’s political function, and therefore the «educator of all Hellas»; the very fact that so great an enterprise as the Trojan War could have been forgotten without a poet to immortalize it several hundred years later offered only too good an example of what could happen to human greatness if it had nothing but poets to rely on for its permanence.”] in Hannah ARENDT, HC, p. 197.*



Estamos longe, como vimos, deste registo de uma memória organizada capaz de fazer perdurar a acção, reiterando a sua grandeza e garantindo assim a sua imortalidade ao longo das gerações e dos séculos sem a ajuda de uma beleza associada à tangibilidade da escrita. E se, como Hannah Arendt sublinha, a grandeza humana não dependia dos poetas para garantir a sua permanência, isso devia-se ao facto de a *polis* assegurar uma esfera pública onde essa grandeza perdurava através da beleza com que a sua história era contada. Longe deste contexto, podemos dizer que o que devemos hoje a Heródoto, a Tucídides, ou ainda a Homero, é mais do que os seus contemporâneos poderiam supor. Devemos-lhes a possibilidade de recordarmos, através da beleza tangível da história escrita, a grandeza das acções que, no seu entender, mereciam ser dotadas de imortalidade.

Podemos compreender a associação entre a beleza e a grandeza pressuposta na história antiga se atendermos ao que Hannah Arendt nos diz acerca daquela que terá sido a inspiração poética da ideia de história, que em nada se compara à notícia, ao simples relato que visa a satisfação da curiosidade humana. Segundo Hannah Arendt esta inspiração consistiu na associação entre a história e a poesia que, justamente, fazia com que a própria história se tornasse bela e provocasse emoções. O exemplo que Hannah Arendt nos oferece desta inspiração para a ideia antiga de história é o que está presente em Homero quando, no canto VIII da *Odisseia*, nos conta como Ulisses chora, imensamente comovido, no momento em que ouve o aedo cantar episódios da Guerra de Tróia, ou seja, quando, na corte do rei dos Feácios, ouve a história da sua própria vida:

*“A mais profunda motivação humana para a história e a poesia surge aqui numa pureza sem paralelo: uma vez que o ouvinte, o actor e aquele que sofre são uma e a mesma pessoa, todas as motivações de pura curiosidade e de ambição por nova informação (...) estão naturalmente ausentes no próprio Ulisses, que se teria aborrecido mais do que*

*emocionado se a história se reduzisse a notícias e a poesia a entretenimento.*<sup>98</sup>

Anterior a Heródoto, a quem Cícero chamou de “pai da história”, e a Tucídides, terá sido este o modelo inspirador de toda a história antiga que, pela própria associação entre a história e a poesia, nos indica a combinação perfeita entre a grandeza humana e a beleza com que essa grandeza é tornada manifesta.<sup>99</sup> Mas se é assim a respeito da relação entre a beleza e a grandeza, o que dizer da importância desta relação em termos de imortalidade?

Segundo Hannah Arendt, para Heródoto era claro que a história servia o fim do desejo humano de imortalidade, como preservação daquilo que deve a sua existência ao homem, como garantia da memória que confere louvor à glória dos feitos humanos. Mas Hannah Arendt sublinha que a preocupação com a imortalidade não é algo que o nosso tempo compreenda imediatamente e se esta preocupação é evidente em Heródoto, isso deve-se à sua concepção grega de natureza. Esta corresponde àquelas coisas que existem por si próprias e que são, por isso, além de ingênicas, imortais, não precisando que as recordemos precisamente porque elas existem para sempre e não correm o risco de cair em esquecimento. Ora, o homem insere-se nesta natureza, tal como todos os seres vivos, mas a sua mortalidade é específica na medida em que ele é o único ser individual na Terra que compreende os limites da sua existência para lá do movimento cíclico da natureza, como ser que nasce e morre e que disso tem inteira consciência. A condição mortal dos homens corresponde, justamente, a esse movimento linear num universo onde tudo é cíclico e eterno. Daí que a história antiga se deixe definir como o relato das interrupções do movimento cíclico, desses momentos extraordinários e únicos em que os homens, num dado presente, fizeram algo de relevante para além

---

<sup>98</sup> [*“The deepest human motive for history and poetry appears here in unparalleled purity: since listener, actor, and sufferer are the same person, all motives of sheer curiosity and lust for new information (...) are naturally absent in Ulysses himself, who would have been bored rather than moved if history were only news and poetry only entertainment.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 45.

<sup>99</sup> [*“(…) pater historiae (…).”*] Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 41 (Cícero, *De Legibus*, I, 5).

do movimento cíclico a que estão condenados pelo facto de viverem. Por isso Hannah Arendt afirma que *“essas interrupções são o tema da história – o extraordinário, por outras palavras.”*<sup>100</sup> Neste sentido, é apenas por pertencerem a uma dimensão natural que os homens existem e são mortais, podendo ao mesmo tempo tornar-se imortais pelos seus feitos, obras e palavras. Hoje estamos longe desta oposição clara entre a imortalidade inerente à eternidade da natureza e a mortalidade do homem. O risco que hoje corremos é de a natureza deixar de estar sujeita ao movimento cíclico que garante a sua renovação, tornando-se, pelo contrário, naquilo que perece. A grande consequência do perigo iminente a que está sujeita a imortalidade da natureza é, como vimos, a perda da crença na imortalidade do próprio mundo e, assim, o facto de as acções e as palavras dos homens não encontrarem um lugar imortal de acolhimento, pelo qual adquirem, também elas, esse estatuto imortal. O contrário deste cenário de um mundo que, em si mesmo, não é imortal, é o que encontramos na antiguidade onde as acções e o discurso, para lá da sua fugacidade intrínseca, adquiriam a imortalidade através da escrita. Esta transposição da acção e da palavra de uma dimensão mortal para a imortalidade é o que, na antiguidade grega, se entendia por história. A história surge, portanto, num contexto grego em que o cenário era eterno, um movimento natural de absoluta permanência e onde a grandeza das acções e das palavras dos homens, por definição mortais, poderiam, pela beleza da escrita dos poetas e dos historiadores, adquirir nesse cenário um lugar de destaque, um estatuto imortal. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“O grande era aquilo que merecia a imortalidade, aquilo que devia ser admitido na companhia das coisas que duravam para sempre, e que circundavam a futilidade dos mortais com a sua inexcedível majestade. Através da história, os homens quase se convertiam nos iguais à natureza, e só àqueles acontecimentos, feitos ou palavras que se*

---

<sup>100</sup> [*“The subject matter of history is these interruptions – the extraordinary, in other words.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 43.

*elevam por si próprios à altura do sempre presente desafio do universo natural é que nós chamaríamos históricos.*”<sup>101</sup>

A imortalidade era, portanto, o “*denominador comum*” à natureza e à história.<sup>102</sup> Se a natureza, isto é, o que existe sem a intervenção humana, era entendida como a dimensão que o conseguia de imediato, a história era a possibilidade de aproximar os homens dessas coisas que, sem a sua intervenção, existem para sempre. Só pela história os homens poderiam aspirar à proximidade com o que é natural, podendo assim sobreviver à sua própria vida, isto é, ao curto tempo que lhes foi dado para permanecer de facto no mundo. Neste contexto não há lugar para se entender uma oposição entre natureza e história. Pelo contrário, elas estavam relacionadas por se dirigirem, uma necessariamente e a outra como mera possibilidade, à imortalidade.

Neste sentido, a grandeza, a beleza e a imortalidade encontravam-se absolutamente associadas tanto no espaço público da *polis* como na própria concepção antiga de história. Na intensa esfera pública da *polis*, a beleza, associada à história contada sobre uma acção era, por si só, aquilo que garantia que a grandeza da acção não fosse esquecida. Ela era, se quisermos, a aparência ideal assumida pela acção para que esta fosse recordada e, assim, se tornasse imortal. E a própria ideia de história antiga revela-nos que as histórias sobre as acções não podiam dispensar, na sua tangibilidade, a possibilidade de serem reconhecidas como belas de forma a garantir a imortalidade, ainda que potencial, da acção. É por isso que em resposta à questão atrás colocada, e que nos suscitou a perplexidade diante da duplicidade de critérios pelos quais, segundo Hannah Arendt, podemos avaliar aquilo que aparece na esfera pública – a grandeza ou a beleza – podemos dizer que a beleza sempre se constituiu como o critério principal dessa

---

<sup>101</sup> [*“The great was that which deserved immortality, that which should be admitted to the company of things that lasted forever, surrounding the futility of mortals with their unsurpassable majesty. Through history men almost became the equals of nature, and only those events, deeds, or words that rose by themselves to the ever-present challenge of the natural universe were what we would call historical.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 47-48.

<sup>102</sup> [*“(…) common denominator (…).”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 48.

avaliação. É ela, afinal, que possibilita a manifestação da própria imortalidade, não só aquela que diz respeito aos objectos culturais mas ainda, através da história, a da grandeza das acções que, por si mesma, é facilmente esquecida na mente dos homens. Nas igualmente belas palavras de Hannah Arendt:

*“Vista contra o pano de fundo das experiências políticas e das actividades que, se entregues a si mesmas, vêm e vão sem deixar nenhum vestígio no mundo, a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. (...) Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é tornada manifesta no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar.”*<sup>103</sup>

No que diz respeito à era moderna, deveremos sublinhar que Hannah Arendt se refere, não raras vezes, à diluição a que a esfera pública tem vindo a ser sujeita. Efectivamente, se na *polis* era possível garantir o espaço de aparência das próprias acções que, numa memória organizada, podiam perdurar, em jeito de história contada, ao longo de séculos, não estamos hoje em condições de esperar que essa memória organizada seja possível ao ponto de dispensarmos a tangibilidade das histórias escritas. Isso não significa que essas histórias dispensem um espaço de aparência e que, além disso, essa tangibilidade venha anular a importância da beleza como manifestação da própria imortalidade. Muito pelo contrário, tal como as acções necessitam de uma esfera pública para aparecer, as suas histórias tangíveis não podem dispensar esse lugar de aparência. E se até aqui nos referimos apenas às belas histórias sobre as grandes acções no sentido de ilustrar a necessidade que a acção possui, em termos de imortalidade, relativamente à bela tangibilidade dos objectos culturais, deveremos dizer que o cumprimento desta necessidade não se circunscreve à história ou à poesia. Qualquer forma de arte – entre cinema, teatro, música, pintura, escultura, arquitectura ou literatura, para citar apenas alguns dos domínios artísticos – bem como algumas obras

---

<sup>103</sup> [*“Seen against the background of political experiences and of activities which, if left to themselves, come and go without leaving any trace in the world, beauty is the very manifestation of imperishability. (...) Without the beauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the human world, all human life would be futile and no greatness could endure.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 218.

filosóficas podem contribuir para que a acção, assumindo uma dimensão tangível associada ao belo, possa sobreviver. Vemos que, em termos da necessidade de uma tangibilidade, é possível estabelecermos uma relação entre o pensamento e a acção. Tal como o pensamento, por mais abstracto que seja, necessita das mãos do *homo faber* para se transformar em objecto e assim poder ser imortal, também a acção precisa, para concretizar esta mesma possibilidade, não apenas do pensamento a partir do qual nascem as obras intemporais, mas ainda da tangibilidade que só essas mãos podem garantir.

Nesse sentido, o que a acção necessita para poder ser recordada é dessa inscrição tangível destinada a ser apreciada pela sua beleza e cuja durabilidade máxima só pode ser garantida, ainda que apenas potencialmente, pelo objecto cultural que, por assim dizer, concretiza o pensamento através das mãos do *homo faber*. Por isso, Hannah Arendt afirma que *“os homens que agem e falam precisam da ajuda do homo faber na sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiadores, de construtores de monumentos ou escritores, pois, sem eles, o único produto da sua actividade, a história que eles encenam e contam, não poderia nunca sobreviver.”*<sup>104</sup>

A este nível, podemos dizer que o objecto cultural tem uma dupla função em termos de imortalidade. Por um lado, o objecto cultural constitui-se, ele próprio, como potencialmente imortal e, nessa medida, garante a imortalidade da própria acção que é contada ou representada. Essa tangibilidade, destinada a ser apreciada de acordo com o critério da beleza, permite que as grandes acções do passado apareçam e sejam recordadas através da generosidade do alargamento da imortalidade potencial da própria obra à acção que nela se inscreve. Na medida em que as acções são manifestadas através da beleza, o tempo das acções parece não ter um fim e é então que a actualização da sua imortalidade potencial é tornada possível.

---

<sup>104</sup> [“(…) acting and speaking men need the help of homo faber in his highest capacity, that is, the help of the artist, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 173.

O pressuposto de que os homens sejam capazes de, no futuro, assumir uma atitude de amor pela beleza e cuidado com o passado, inscrevendo-o na dimensão tangível específica dos objectos culturais e recordando a acção através dessa inscrição é, por assim dizer, a justificação última de os próprios agentes sentirem, no seu presente, o desejo de uma imortalidade potencial. O papel que os espectadores assumem é, como já referimos, preponderante na determinação do sentido do próprio espectáculo. No entanto, dizer que, no momento em que agimos, pressupomos a presença dos espectadores, significa, no nosso entender, mais do que esperarmos ser compreendidos no presente. Vimos como, segundo Hannah Arendt, a acção traz consigo o desejo de uma imortalidade potencial. Ora, o que pode querer significar este desejo a não ser a convicção de que, no futuro, os homens sejam capazes de assumir uma atitude cultural de amor pela beleza e cuidado com o passado, recordando, através dos objectos culturais, as próprias acções? Aquilo que sugerimos é, portanto, que o próprio desejo de imortalidade por parte dos homens que vivem intensamente o seu presente só é possível na medida em que acreditam fortemente na hipótese de os espectadores do futuro serem capazes de uma atitude cultural, preservando e amando a beleza inscrita no seu passado. Ora, a esperança de que, no futuro, seja possível uma atitude cultural, depende, em si mesma, da admissão de que os homens actualizem a imortalidade potencial dos objectos culturais, isto é, que sejam capazes de pensar e recordar mas ainda de assumir a importância de manifestar publicamente os seus juízos. O que aqui está em causa é, na verdade, a existência de uma memória comum. É que, se a esfera pública da *polis* garantia esta memória, a diluição da esfera pública na era moderna não permite termos certezas relativamente a esta possibilidade. É por isso que sugerimos que, com a diluição da esfera pública a que estamos sujeitos, necessitamos, hoje mais do que nunca, da tangibilidade do objecto cultural, destinado a ser considerado como belo, para garantirmos a possibilidade de sermos capazes, não apenas de o recordar solitariamente, mas ainda de actualizar a dimensão meramente potencial da imortalidade da acção no registo de uma recordação que, através do julgar, se concretize manifestamente num registo público.

Hannah Arendt, que tão frequentemente se referiu ao desejo de uma imortalidade potencial que acompanha a acção, não se pronunciou em pormenor acerca daquilo que está implicado na recordação enquanto actualização desta potencialidade. Acreditamos, contudo, que a preservação do passado e o amor pela sua beleza, ou, para o dizer mais simplesmente, a assunção de uma verdadeira atitude cultural, não pode apenas depender de uma recordação que, tendo uma íntima conexão com o pensamento, é concretizada em solidão. Isto significa, em termos imediatos, que o juízo é o responsável pela actualização da imortalidade potencial quer do objecto cultural quer da acção política na medida em que, além de ser a nossa faculdade para lidar com os particulares, apreciando-os, pode ainda constituir-se como a manifestação comunicativa dessa apreciação num espaço público, isto é, num encontro efectivo com os outros. Isso não significa que a recordação, em si mesma, dependa dessa comunicação. Podemos sempre recordar sozinhos, mesmo que nessa solidão pressuponhamos os outros quando julgamos um objecto cultural ou uma acção política. É por isso que a recordação pode existir desde que a tangibilidade dos objectos culturais seja preservada e que haja homens que, mesmo dispensando a comunicação exigida em público, estejam dispostos a pensar e a concretizar o seu pensamento sob a forma de um juízo. No entanto, a nossa convicção é que é através da comunicação dos nossos juízos que se pode assumir e favorecer uma atitude cultural no sentido de incentivar uma memória conjunta. Deveremos dizer que apesar de Hannah Arendt não se ter referido concretamente a esta dimensão do juízo como instância que, permitindo actualizar a imortalidade potencial das acções e dos próprios objectos culturais, favorece assim uma atitude cultural através da sua comunicação, esta nossa convicção assenta, contudo, na dupla conexão que nos parece existir entre, por um lado, o pensamento e o juízo, e, por outro, o juízo e a cultura. Relativamente à primeira, procuraremos mostrar que, na especificidade que caracteriza estas duas actividades da vida do espírito, o pensamento se assume como condição prévia do juízo e que, portanto, é através do pensamento, na sua relação com a recordação, que se pode efectivar, sob a forma de juízo, a comunicação dessa mesma recordação. Quanto à nossa convicção relativamente à conexão entre juízo e cultura, ela parte da afirmação



arendtiana de que o juízo é o criador da própria atitude cultural. Olhemos então esta dupla conexão em pormenor.

## 2.2 – Do pensamento ao juízo; do juízo à cultura

Afirmámos já, a propósito da leitura de Hannah Arendt sobre a Estética kantiana, que o pensamento crítico não dispensa a viagem ao lugar do outro, a procura de uma autonomia, bem como a experiência da comunicabilidade, características que, como vimos, são partilhadas pela faculdade de juízo de gosto. Consideramos, no entanto, que mais do que ser possível uma analogia entre o juízo e o pensamento crítico é inevitável conceber uma forte relação entre ambos. É verdade que Hannah Arendt não nos oferece muitas referências para a compreensão da relação entre o pensar e o julgar, nem poderemos saber se consideraria esta relação no volume de *The Life of the Mind* dedicado ao Julgar e que, pela sua morte repentina, deixou por escrever. Mas podemos considerar a hipótese de que a preocupação fundamental que revela nas suas obras no que diz respeito à separação entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* tem sobretudo em vista criticar a dominante visão negativa, tradicional em toda a história da filosofia, relativamente aos assuntos públicos. Reparemos que se houve concepções de filosofia que Hannah Arendt elogiou, elas são as de Sócrates, Kant e Jaspers e em todos eles podemos encontrar o elogio de um pensamento que se auto-examina e que, sendo concretizado em solidão, não descarta a presença e os pontos de vista dos outros.<sup>105</sup> Nas palavras da autora:

---

<sup>105</sup> É Elisabeth Young-Bruehl quem nos recorda que devemos incluir Jaspers nos “modelos de filósofo” que Hannah Arendt elogia. Efectivamente, faz todo o sentido incluí-lo aqui. Encontramos em Karl Jaspers a insistência numa ideia de pensamento cujo sentido último radica na comunicação. A propósito de Jaspers, Hannah Arendt afirma, numa conferência pronunciada na *American Political Science Association* em 1954, publicada apenas em *Essays in Understanding* e intitulada “*Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*”, que “a razão que não quer comunicar é já «não-razoável»”. [“Reason that does not want to communicate is already «unreasonable».”] Cf. Hannah ARENDT, *EU*, p. 442. Ora, se esta afirmação já indicia

*“O pensamento crítico é possível apenas onde os pontos de vista de todos os outros estão abertos a exame. Por isso, o pensamento crítico, ainda que seja um assunto solitário, não se desliga de «todos os outros».”*<sup>106</sup>

Ora, que melhores precedentes poderíamos desejar para um juízo do que estes: o auto-exame proporcionando a sua autonomia e a experiência de um pensar que, remetendo-nos sobretudo para um encontro solitário conosco

---

fortemente a superação de um pensamento que se concretiza em absoluto isolamento, Karl Jaspers concebe-a com enorme clareza quando afirma: *“A verdade começa a dois”* [*“Die Wahrheit beginnt zu zweien.”*] e *“Só alcançamos a verdade do nosso pensamento quando incansavelmente nos esforçamos por pensar colocando-nos no lugar do outro.”* [*“Wir kommen zur Wahrheit im Selbstdenken nur, wenn wir unablässig bemüht sind, an der Stelle eines jeden anderen zu denken.”*] Cf. Karl JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, pp. 95 e 114. A este respeito, Elisabeth Young-Bruehl sublinha que algumas das categorias centrais do pensamento de Jaspers e de Arendt são comuns e, inclusivamente, que foram formuladas em reacção ao elogio do individualismo e da absoluta solidão filosófica. Nas suas palavras: *“(...) os conceitos que são centrais nas obras de ambos – conceitos de comunidade, amizade, diálogo, pluralidade – foram formulados como reacção explícita contra o legado do individualismo romântico do século XIX, a herança da tradição do filosofar solitário afastado do mundo e dos outros.”* [*“(...) the concepts that are central to both their works – concepts of community, friendship, dialogue, plurality – were formulated in explicit reaction against the legacy of nineteenth-century romantic individualism, the inheritance of the tradition of solitary philosophizing far from the world and from others.”*] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, pp. 218-219.

<sup>106</sup> [*“Critical thinking is possible only where the standpoints of all others are open to inspection. Hence, critical thinking, while still a solitary business, does not cut itself off from «all others.»”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 7ª sessão, p. 43. Na sua averiguação acerca daquilo que nos faz pensar, Hannah Arendt declara que ninguém melhor do que Sócrates pode assumir-se como o modelo de pensador que permite responder a esta questão. Nesta averiguação, Hannah Arendt afirma que o que nos faz pensar é dar sentido ao mundo das aparências, tarefa cuja relevância pressupõe a própria manifestação dos sentidos que encontramos em solidão. Ora, quem melhor do que Sócrates pode assumir-se como exemplo de um pensador que não evitou a manifestação dos seus pensamentos; quem melhor do que ele se moveu igualmente à vontade na esfera pública e na dimensão solitária do pensamento? Nas palavras de Hannah Arendt: *“O mais adequado para este papel seria (...) um pensador que permanecesse sempre um homem entre homens, que não evitasse a praça pública, que fosse um cidadão entre cidadãos, não fazendo nada, não pretendendo nada excepto aquilo que na sua opinião todo o cidadão deve ser e aquilo a que tem direito. (...) Terão adivinhado que estou a pensar em Sócrates.”* [*“Best suited for this role would be (...) a thinker who always remained a man among men, who did not shun the marketplace, who was a citizen among citizens, doing nothing, claiming nothing except what in his opinion every citizen should be and have a right to. (...) You will have guessed that I am thinking of Socrates.”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 167-168.

mesmos, não pretende no entanto sair do mundo, seja ao nível da consideração de que existe nos homens uma pluralidade em termos das suas perspectivas individuais, seja no que diz respeito à possibilidade de ser comunicado? A nossa convicção é que é na experiência solitária do pensamento que a mentalidade alargada e o auto-exame se concretizam. Isto significa que o pensar no lugar do outro e o pensar por si mesmo são, efectivamente, fruto de um pensar solitário que não se distancia do mundo e dos outros e que inclusivamente tende a ser comunicado junto deles. O juízo será, neste sentido, a manifestação de uma imparcialidade e de uma autonomia que apenas podem ser conquistadas através da incursão pela solidão de um pensamento que, não estando fora do mundo, se alheia temporariamente dele, “esvaziando-nos” da presença sensível do mundo e dos outros. É a própria Hannah Arendt quem o diz, mesmo assumindo a dificuldade de o dizer: *“E uma vez que estejamos vazios, então, num modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar”*.<sup>107</sup>

Mas afirmar que o pensar, assim entendido, se constitui como um precedente ideal para julgar não significa que confundamos estas duas faculdades. Hannah Arendt sublinha as diferenças entre ambas sobretudo quanto à companhia mais fundamental de cada uma delas, ao nível do seu alheamento e ainda no que diz respeito ao seu objecto. No entanto, como procuraremos mostrar, admitir que o pensar e o julgar se distinguem quanto a estes três aspectos, significa apenas identificar aquilo que caracteriza especificamente estas duas faculdades, não permitindo que as confundamos. Deveremos, por isso, observar que tais características distinguem estas duas faculdades tanto quanto nos permitem relacioná-las e, nesse sentido, aproximá-las a partir das suas diferenças.

A respeito do objecto, dever-se-á clarificar que o abandono do nosso ponto de vista particular sobre os dados do mundo em que consiste todo o

---

<sup>107</sup> [*“And once you are empty, then, in a way which is difficult to say, you are prepared to judge.”*] Cf. “Transcript of Arendt’s Remarks to the American Society for Christian Ethics” (Richmond, 21 de Janeiro de 1973), cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 452.

juízo, quer estético quer político, não significa que este consista numa generalização. Pelo contrário, segundo Hannah Arendt, uma das distinções entre o pensar e o julgar relaciona-se com o facto de o primeiro estar ligado ao universal e o segundo ao particular. O pensar, muito embora parta da experiência, não se encontra submetido ao particular, à situação concreta. O pensar, mesmo o mais atento ao particular, perspectiva-o, movendo-se entre conceitos, entre universais. Pelo contrário, o julgar, podendo definir-se como um pensamento aplicado, fixa-se no particular mas revela-o associado a um conceito geral, assumindo aquele particular como um exemplo de tal conceito.<sup>108</sup> Mas a nossa perspectiva é que a assunção de um exemplo representativo de um conceito será tanto mais dotado de sentido quanto mais o eu pensante reflectir acerca desse mesmo conceito. Aproveitando o exemplo de Hannah Arendt, “*coragem é como Aquiles*”, podemos dizer que será difícil negar que este juízo, a ser levado a sério, pressupõe uma análise e perspectivação do próprio conceito de “coragem”.<sup>109</sup>

Relativamente à companhia, podemos dizer que se o pensar, no seu próprio exercício, não implica um isolamento face aos outros que connosco estão presentes no mundo, na medida em que, na sua ausência, continuamos a poder pressupô-los, quando pensamos estamos sobretudo connosco mesmos.<sup>110</sup> Pelo contrário, o juízo, quer na sua forma estética quer enquanto

---

<sup>108</sup> Sobre o facto de o juízo de gosto incidir sobre particulares, Kant afirma-o com toda a clareza: “*De facto o juízo de gosto é sempre proferido como um juízo singular sobre o objecto.*” [*In der Tat wird das Geschmacksurteil durchaus immer, als ein einzelnes Urteil vom Objekt, gefällt.*] in Immanuel KANT, *KU*, § 33, p. 379. É aliás essa a base da caracterização kantiana dos juízos reflexivos, tipicamente estéticos, cuja lei objectiva desconhecemos e que, portanto, nos colocam em situação de procurar o universal a partir do particular. Sobre esta caracterização, veja-se Immanuel KANT, *KU*, Introdução, IV, pp. 251-252. Segundo Hannah Arendt, a perplexidade suscitada pelo facto de o julgar combinar o particular com o geral, isto é, permanecer entre particulares mas olhá-los de um ponto de vista geral, resolve-se em Kant pela noção de validade exemplar. Ao tomar um dado objecto como um exemplo, isto é, como o melhor de entre os objectos que lhe são idênticos, esse objecto é um particular revelando uma generalidade.

<sup>109</sup> [*“Courage is like Achilles.”*] in Hannah ARENDT, *LK*, 13ª sessão, p. 77.

<sup>110</sup> Ninguém expressou mais claramente do que Nietzsche esta ideia de que quando pensamos estamos na nossa companhia. Na primeira parte de *Also Sprach Zarathustra*, num segmento intitulado “Vom Freunde”, diz-nos: “«*Há sempre um a mais, à minha volta*», pensa o eremita. «*Sempre um vezes um... isso acaba por dar*

político, integra-nos numa comunidade em que não apenas temos em conta o pressuposto da presença dos outros, como ainda tendemos a comunicar, a expressar a nossa apreciação de forma efectiva. Dito de outro modo, se o pensamento, mesmo na sua forma mais pura, admite a presença não sensível dos outros no encontro solitário, o juízo, enquanto manifestação do pensamento, possibilita a comunicação e o encontro efectivo com os outros numa esfera pública. Mas quem pode afirmar que um juízo, que se pretende autónomo, possa menosprezar como sua condição prévia esse encontro connosco mesmos?

Quanto à actividade, podemos dizer que o eu pensante, no seu alheamento relativamente ao mundo das aparências, está activo na medida em que pensa, mas, no que diz respeito ao mundo, ele está simultaneamente parado. O pensar exige a interrupção de todas as actividades e, nesse sentido, solicita ao eu que pensa que pare os seus movimentos no mundo para realizar este movimento em solidão, isto é, consigo mesmo. Dito de outro modo, a actividade do pensar, no seu movimento próprio, exige uma paragem relativamente a outros movimentos que realizamos no mundo. Por isso Hannah Arendt afirma que o pensar “(...) *interrompe qualquer fazer, quaisquer actividades normais, não importando quais sejam. Todo o pensar exige um parar-e-pensar.*”<sup>111</sup> No que diz respeito ao julgar, podemos dizer que se trata de uma actividade que é realizada sem que, em si mesma, qualquer paragem, qualquer interrupção, seja requerida. Enquanto faculdade da vida do espírito e tendendo, como nenhuma outra, a ser comunicada, o julgar concretiza-se

---

dois!»” [“*Einer ist immer zu viel um mich*» - also denkt der Einsiedler. «Immer einmal Eins – das gibt auf die Dauer Zwei!»”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, I, p. 59. E nesta mesma obra Nietzsche deixa claro que o desacompanhamento se distingue da solidão, quando afirma muito simplesmente que “*Uma coisa é o desamparo, outra é a solidão.*” [“*Ein anderes ist Verlassenheit, ein anderes Einsamkeit.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, III, p. 203. Guardaremos para o capítulo IV o desenvolvimento desta distinção no que diz respeito ao pensamento de Hannah Arendt, na medida em que entendemos que tal distinção é fundamental para a compreensão do fenómeno totalitário. Analisaremos então a verdadeira ameaça de um movimento que favorece, não a solidão, mas o mais absoluto desacompanhamento.

<sup>111</sup> [“(…) *interrupts any doing, any ordinary activities, no matter what they happen to be. All thinking demands a stop-and-think.*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 78.

plenamente no espaço público, isto é, entre os homens e nesse espaço-entre que é o próprio mundo comum. Neste sentido, se algum alheamento é requerido no julgar, e que aliás também é necessário no pensar, trata-se apenas daquele que é efectuado relativamente aos objectos presentes aos nossos sentidos para que, pela imaginação, os possamos representar, isto é, torná-los de novo presentes, agora sob a forma de imagens. Hannah Arendt afirma que, tal como o pensar, também o julgar necessita de um alheamento, muito embora este último diga apenas respeito à necessidade de representação, tratando-se, portanto, de um alheamento relativamente à presença do mundo diante dos nossos sentidos. É a própria Hannah Arendt que afirma que o alheamento do pensar é mais radical. Trata-se, conforme já referimos, de um alheamento entendido como paragem ou interrupção relativamente às outras actividades que realizamos no mundo e que permite que nos movamos entre conceitos, entre universais. Nas suas palavras:

*“Dado que as actividades do espírito (...) ocorrem num mundo de aparências e num ser que participa dessas aparências através dos órgãos dos sentidos receptores (...) elas não podem ocorrer a não ser através de um alheamento deliberado em relação às aparências. É um alheamento não tanto do mundo – só o pensamento, devido à sua tendência para generalizar (...) tende a alhear-se completamente do mundo – como da situação de o mundo estar presente aos sentidos.”*<sup>112</sup>

No que diz respeito à actividade alheada do pensar e ao alheamento específico do julgar, torna-se inevitável observar que aquele, representando um alheamento mais radical pela paragem que exige, tem uma relação próxima com a imaginação, essa faculdade que, como vimos, nos permite representar, isto é, tornar presentes sob a forma de imagens os objectos e os outros que deixaram de estar presentes aos nossos sentidos. Ora, se é verdade que este

---

<sup>112</sup> [“Since mental activities (...) occur in a world of appearances and in a being that partakes of these appearances through its receptive sense organs (...) they cannot come into being except through a deliberate withdrawal from appearances. It is a withdrawal not so much from the world – only thought, because of its tendency to generalize (...) tends to withdraw from the world altogether – as from the world’s being present to the senses.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 75.

alheamento é comum ao pensar e ao julgar, é igualmente certo que o pensar, lidando com invisíveis, está intimamente relacionado com a imaginação. Por isso Hannah Arendt afirma:

*“Sem esta faculdade, que torna presente o que está ausente numa forma não-sensível, nenhum processo de pensamento (...) seria simplesmente possível. (...) Não é a percepção sensível, na qual experimentamos as coisas directamente e que estão à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objectos do nosso pensamento.”*<sup>113</sup>

A imaginação, preparando os objectos do nosso pensamento, oferece-nos, por assim dizer, a possibilidade da própria operação do pensamento, na medida em que o pensar é uma faculdade que lida especificamente com invisíveis. Partindo da experiência e lidando com invisíveis, o pensamento depende, como nenhuma outra faculdade, dessa capacidade imaginativa que transforma dados sensíveis em representações para assim ser possível reflectir sobre elas e mover-se entre conceitos. A imaginação assume-se, deste modo, como a faculdade mediadora entre o pensar e a sensibilidade, proporcionando ao pensamento a possibilidade de reflexão acerca do mundo sem, no entanto, impedir o seu alheamento, meramente temporário, relativamente à realidade oferecida pelo sentido comum.<sup>114</sup> Deveremos esclarecer que este alheamento

---

<sup>113</sup> [“Without this faculty, which makes present what is absent in a de-sensed form, no thought processes (...) would be possible at all. (...) Not sense perception, in which we experience things directly and close at hand, but imagination, coming after it, prepares the objects of our thought.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 85-86.

<sup>114</sup> Segundo Hannah Arendt todo o pensamento, e não exclusivamente o pensamento filosófico, se alheia temporariamente do mundo das aparências, e portanto também da propriedade do ser-real conferida pelo sentido comum. Nas suas palavras: “(...) a perda de sentido comum não é nem o vício nem a virtude dos «pensadores profissionais» de Kant; acontece a toda a gente que reflecte sobre alguma coisa (...). (...) E a razão pela qual (...) todos os «pensadores», tanto profissionais como leigos, sobrevivem com tanta facilidade à perda do sentimento de ser-real, é unicamente que o eu pensante se afirma a si próprio apenas temporariamente: qualquer pensador, por mais eminente que seja, continua a ser (...) uma aparência entre aparências, equipado com sentido comum e conhecendo suficientemente o raciocínio de sentido comum para sobreviver.” [“(...) the loss of common sense is neither the vice nor the virtue of Kant’s «professional thinkers»; it happens to everybody who ever reflects on something (...). (...) And the reason that (...) all «thinkers», professionals and laymen alike,

do pensar relativamente ao sentido comum, sendo concebido por Hannah Arendt, não entra em contradição com a ideia kantiana de que, para além de uma mentalidade alargada, o sentido comum tem ainda como máxima o pensar por si, isto é, a exigência de uma autonomia. Segundo Hannah Arendt, o sentido comum não doa, por si mesmo, qualquer sentido. Mas é justamente enquanto situados numa realidade que reconhecemos como comum que se torna possível esperar dos homens não apenas a mentalidade alargada mas ainda essa procura incessante de sentido.<sup>115</sup> Nessa medida, se afirmámos que o sentido comum é uma condição de possibilidade do juízo, podemos dizer que o pensar, emergindo também ele do mundo e da noção de realidade oferecida pelo sentido comum, não é menos relevante para o exercício da própria faculdade de julgar. É o pensar, afinal, que na sua condição de paragem, atinge o alheamento necessário para lidar com as representações da imaginação e, portanto, com as ausências representadas dos outros, dos próprios objectos e dos acontecimentos do mundo. Disso depende, como vimos, a mentalidade alargada que dota os juízos de imparcialidade. A viagem ao lugar do outro só pode acontecer verdadeiramente se interrompermos as nossas actividades no mundo das aparências para podermos perspectivar, isto é, para, pelo pensamento, considerarmos outros pontos de vista, mais possíveis do que efectivos.

Ora, a nossa convicção acerca da relação entre o pensar, o sentido comum e o próprio julgar é que o juízo é o resultado de um movimento do sentido comum, que ajusta a nossa sensibilidade à realidade, para o pensar que, fazendo-nos parar em jeito de alheamento, proporciona ao juízo a sua

---

*survive so easily the loss of the feeling of realness, is just that the thinking ego asserts itself only temporarily: every thinker no matter how eminent remains (...) an appearance among appearances equipped with common sense and knowing enough common-sense reasoning to survive.”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 53.*

<sup>115</sup> Acerca do facto de o pensamento partir da experiência e, portanto, da realidade oferecida pelo sentido comum, e ser, ele mesmo, o responsável pelo sentido e coerência da própria experiência e realidade, Hannah Arendt afirma que “*Todo o pensamento surge da experiência, mas nenhuma experiência produz qualquer sentido ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginar e pensar*”. [“*All thought arises out of experience, but no experience yields any meaning or even coherence without undergoing the operations of imagining and thinking.*”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 87.



imparcialidade, e sendo realizado em solidão, contribui para a possibilidade da sua autonomia.<sup>116</sup> Mas o juízo é, além disso, a manifestação desse movimento quando, depois da paragem, nos vemos novamente dotados de um sentido comum pelo qual comunicamos e esperamos ser compreendidos pelos outros. É por isso que afirmámos que o juízo não é independente desta forma de entender o pensamento e que, portanto, ele mesmo pode ser definido como a aplicação de um certo modo de pensar ou, se quisermos, como a manifestação da nossa capacidade de pensar criticamente. Se aceitarmos esta definição de julgar, somos levados a admitir que não estamos verdadeiramente a julgar quando comunicamos ou simplesmente enunciamos uma proposição que seja ausente de um pensar crítico prévio e, portanto, de uma autonomia e da capacidade de perspetivação capaz de imparcialidade em que consiste o pensar.<sup>117</sup> Nesse sentido, o momento do julgar – na sua verdadeira acepção, isto é, como julgar por si mesmo – seria aquele em que o eu pensante se manifestaria enquanto um eu que julga quando havia terminado o seu processo de paragem, de interrupção das suas actividades no mundo. Hannah Arendt parece concordar com esta mesma precedência do pensar sobre o julgar, a qual contribui para a autonomia e a imparcialidade deste último, quando afirma que o julgar particulariza o pensar, manifestando-o no mundo das aparências. Em 1971, escrevia a autora em “Thinking and Moral Considerations”:

---

<sup>116</sup> Entender a precedência do pensar sobre o julgar não nos deve conduzir à conclusão de que o pensar oferece os conceitos que o julgar se limita a aplicar ao particular. De modo diferente, o pensar crítico, movendo-se entre universais, consiste numa perspetivação que não chega nunca à definição universal dos conceitos. É essa mesma perspetivação – que, por princípio, não ignora nem o pensar no lugar do outro nem o pensar por si – e não conceitos universais, que, na verdade, o pensar “fornece” ao julgar. O mesmo será dizer que um julgar que se pretende imparcial e autónomo não pode dispensar esta perspetivação que o precede. Acerca da precedência do pensar sobre o julgar, Elisabeth Young-Bruehl afirma, de forma muito breve, que “O juízo (...) pressupõe que uma pessoa se alheou do mundo para pensar (...)” [*“Judgment (...) presupposes that one has withdrawn from the world for thinking (...)”*] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 458. Jacques Taminiaux também admite esta precedência de um pensar que provisoriamente nos desdobra no dois-em-um, sobre o julgar, a unificação pela qual podemos apresentar ao outro “uma doxa justificada e assumida”. [*“(...) une doxa justifiée et assumée.”*] in Jacques TAMINIAUX, *La Fille de Thrace et le Penseur Professionnel. Arendt et Heidegger*, p. 225.

<sup>117</sup> A este respeito deveremos distinguir o julgar daqueles momentos em que, nas palavras de Hannah Arendt, “falo primeiro com os outros antes de falar comigo”. [*“(...) I first talk with others before I talk with myself (...)”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 189.

*“A faculdade de julgar os particulares (como Kant a descobriu), a capacidade de dizer «isto está errado», «isto é belo» etc, não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensar lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o julgar diz sempre respeito a particulares e a coisas próximas. Mas os dois estão inter-relacionados (...). (...) o julgar, o subproduto do efeito libertador do pensar, concretiza o pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, onde nunca estou sozinho e sempre demasiado ocupado para ser capaz de pensar.”<sup>118</sup>*

Ora, admitindo que não estamos verdadeiramente a julgar quando pronunciamos afirmações que não derivaram de um processo de pensamento autónomo, Hannah Arendt parece reconhecer que a generosidade do pensamento é tal que a sua intermitência pode ter lugar quando o pensar, debruçando-se retrospectivamente sobre este tipo de afirmações, liberta o julgar. Este tema surgiu no pensamento de Hannah Arendt quando a autora se viu confrontada com a negação desta possibilidade, isto é, com um movimento que fomentou não apenas o isolamento político mas ainda invadiu a própria esfera privada da existência, favorecendo desta forma que alguns homens dispensassem a sua faculdade de pensar sobre aquilo que faziam ou diziam e, a partir desse processo, julgassem em conformidade. Foi neste contexto que a autora admitiu mais claramente as consequências políticas inerentes à recusa de não pensar.

---

<sup>118</sup> [*“The faculty of judging particulars (as Kant discovered it), the ability to say, «this is wrong,» «this is beautiful,» etc., is not the same as the faculty of thinking. Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are interrelated (...) judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always much too busy to be able to think.”*] in Hannah ARENDT, RJ, p. 189; cf. LM-T, p. 193. Só assim, considerando o pensar como devendo preceder o julgar, podemos compreender a afirmação de Hannah Arendt segundo a qual *“o pensar é a mais fundamental e a mais radical das actividades do espírito.”* [*“(...) thinking is the most fundamental and the most radical of mental activities (...).”*] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 110.

Acreditamos que podemos descobrir nas duas epígrafes, sobretudo na segunda, encontradas na folha inserida na máquina de escrever de Hannah Arendt aquando da sua morte – e que, coroadas com o título “Judging”, constituiriam a abertura desta terceira parte de *The Life of the Mind* – fortes indícios para justificar esta precedência do pensar na sua relação com o julgar.

A primeira epígrafe é de Catão: “*A causa vitoriosa agrada aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão*”.<sup>119</sup> Ora, o que esta epígrafe nos sugere é que é o espectador que decide, autónoma e imparcialmente, quais as acções que merecem fazer parte da história. Ou, dito de outro modo, mesmo as causas derrotadas podem ser apreciadas pelo espectador e, nesse sentido, elevadas ao ponto de merecerem fazer parte da história. Que a nossa convicção é a de que nenhum espectador pode julgar autónoma e imparcialmente sem primeiro pensar, já o dissemos.

A segunda epígrafe é retirada da obra *Fausto* de Goethe antes do seu diálogo com a Inquietação: “*Pudesse eu libertar-me da magia,/ Esquecer as fórmulas da feitiçaria,/ Como homem só, a natureza olhar,/ Então valia a pena humano ser*.”<sup>120</sup> Ora, o único autor que conhecemos que, referindo-se a estas duas epígrafes, não se limita a constatar que foi tudo quanto Hannah Arendt escreveu naquela que seria a terceira parte de *The Life of the Mind*, é Michael Denney. No seu artigo intitulado “The Privileges of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, Denney analisa ambas as epígrafes, mas enquanto a nossa interpretação sobre a primeira é consensual com a do autor, o mesmo não se pode dizer quanto à segunda. Michael Denney afirma que Hannah Arendt, depois de assistir ao julgamento de Eichmann, concluiu que “(...) o homem

---

<sup>119</sup> [“(...) «The victorious cause pleased the gods, but the defeated one pleases Cato».”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 216; cf. Hannah ARENDT, *LK*, ii.

<sup>120</sup> [“Könnst’ ich Magie von meinem Pfad entfernen,/ Die Zaubersprüche ganz und gar verlieren,/ Stünd’ ich Natur vor Dir, ein Mann allein,/ Da wär’s der Mühe wert ein Mensch zu sein.”] in Hannah ARENDT, *LK*, ii (Pelo facto de Hannah Arendt não apresentar nenhuma tradução, e dada a natureza poética do texto, seguimos aqui a proposta de João Barrento, tendo apenas acrescentado uma vírgula no terceiro verso, depois de “só”, para sublinhar que esta palavra não significa “apenas” mas diz, isso sim, respeito ao “homem” em solidão. Cf. GOETHE, *Fausto*, acto V, 11404-11407, p. 536).

«está só» no meio de um deserto, de um vazio moral (...).<sup>121</sup> Pelo contrário, a nossa convicção é que através desta epígrafe Hannah Arendt deixou-nos uma pista para concebermos que, depois de quebrados os nossos códigos morais, a nossa tradição política e ainda os critérios que sempre orientaram a compreensão dos homens relativamente aos acontecimentos do mundo, seria bom, valeria a pena ser humano, se pudéssemos, ao menos, estar sós – parar e pensar sobre os nossos actos, as nossas afirmações e as nossas próprias convicções para julgar autónoma e imparcialmente e, assim, distinguir entre o bem e o mal. Alguns homens demonstraram ser capazes desta distinção. Outros, muitos, não.

Deixaremos para o capítulo IV a análise da intermitência do pensar a este nível. O que para já quisemos deixar claro é que estas epígrafes nos dão indícios de que Hannah Arendt incluiria muito provavelmente na terceira parte de *The Life of the Mind* uma reflexão acerca da conexão entre o pensar e o julgar, seja sublinhando que o pensar é como que a fonte da autonomia e da imparcialidade do julgar, seja ainda concretizando esta ideia através da imagem da libertação de um julgar, que só o pensar, na sua perspectivação, torna possível, relativamente a crenças e valores assumidos como válidos. Neste sentido, admitindo com Mary McCarthy que aquilo que está já presente nas lições de Hannah Arendt sobre a filosofia política de Kant constituiria a base do seu volume sobre o Julgar, é certo que nestas lições encontramos o elogio de um pensamento que não se isola, isto é, que, concretizando-se em solidão, consiste numa perspectivação para a qual o pressuposto dos pontos de vista dos outros se revela fundamental. Mais ainda: como vimos, este pensamento não dispensa a experiência da comunicabilidade que só pode verdadeiramente acontecer enquanto nos situamos efectivamente numa esfera pública. Ora, esta conexão entre o pensar e o julgar interessa-nos, não apenas num sentido geral, na medida em que entendemos que a preocupação de Hannah Arendt em acentuar o menosprezo que, tradicionalmente, o domínio do pensar filosófico dedicou aos assuntos públicos pode constituir-se como um

---

<sup>121</sup> [“(...) man «stands alone» in the midst of a wasteland, a moral vacuum (...).”] Cf. Michael DENNENY, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 260.

mal-entendido em torno desta conexão, mas ainda no sentido específico da averiguação da possibilidade de actualizarmos a simples dimensão potencial da imortalidade.

Relativamente ao primeiro sentido, que denominámos como geral, há que sublinhar que a relação ambígua de Hannah Arendt, enquanto pensadora política, com a filosofia, e ainda o facto de a duração da sua vida não lhe ter permitido finalizar o seu *The Life of the Mind*, são factores que legitimam a multiplicidade de interpretações a respeito da relação entre o pensar e o julgar. A este nível deveremos observar que nos parece ser um grande mal-entendido conceber que existem duas teorias do juízo na obra de Hannah Arendt: a primeira, perspectivando o juízo a partir da *vita activa* e, portanto, entendendo-o como uma opinião dirigida ao futuro, a segunda fazendo-o a partir da vida do espírito, entendendo-o agora como resultando de um olhar dirigido ao passado e, portanto, intimamente relacionado com o pensar. No seu interessante ensaio interpretativo da edição de *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner argumenta neste sentido, afirmando:

*“Nos seus textos até ao ensaio de 1971, «Pensamento e Considerações Morais», o juízo é considerado do ponto de vista da vita activa; nos seus textos a partir desse ensaio, o juízo é considerado do ponto de vista da vida do espírito. A ênfase desloca-se do pensamento representativo e da mentalidade alargada dos agentes políticos para o espectador e o juízo retrospectivo dos historiadores e contadores de histórias. (...) Quanto mais ela [Hannah Arendt] reflectia sobre a faculdade do juízo, mais inclinada ficava a olhá-lo como uma prerrogativa do contemplador solitário (embora publicamente inspirado) em oposição ao actor (cuja actividade é necessariamente não solitária).”*<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> [“In her writings up until the 1971 essay, «Thinking and Moral Considerations», judgment is considered from the point of view of the *vita activa*; in her writings from that essay onward, judgment is considered from the point of view of the life of the mind. The emphasis shifts from the representative thought and enlarged mentality of political agents to the spectatorship and retrospective judgment of historians and storytellers. (...) The more she reflected on the faculty of judgment, the more inclined she was to regard it as the prerogative of the solitary (though public-spirited) contemplator as opposed to the actor (whose activity is necessarily nonsolitary).”] Cf. Ronald BEINER,

Ora, parece evidente que Hannah Arendt perspectiva inicialmente o julgar como uma faculdade inerente à *vita activa* (o que pode comprovar-se, por exemplo, nos textos reunidos em *Between Past and Future*), ao passo que em *The Life of the Mind* o ponto de vista a partir do qual analisa o julgar é a vida do espírito, entendendo-o como uma faculdade desta ordem. No entanto, deveremos dizer que esta perspectivização não nos parece equivaler à concepção de “duas teorias do juízo”, nem, por isso, à ideia de uma contraditória direcção temporal do juízo, ora olhando para o passado e portanto entendendo-o como faculdade retrospectiva da vida do espírito relacionada com o pensar, ora olhando para o futuro e portanto concebendo-o como faculdade que nos permite emitir enunciados sobre aquilo que desejamos que ocorra no futuro.<sup>123</sup> Muito pelo contrário, a nossa posição é que Hannah Arendt orienta a sua investigação sobre o juízo quer do ponto de vista da *vita activa*, quer enquanto faculdade da vida do espírito, mas nem inicialmente nos dá a ideia de que o julgar não é uma faculdade da vida do espírito, nem nos textos posteriores a 1970 nos indica que deixou de entender o julgar enquanto capacidade de encontro entre os homens no espaço público. Por isso, a nossa convicção é que o julgar é uma faculdade da vida do espírito que nos permite assumir a nossa posição enquanto espectadores do mundo e, enquanto tal,

---

“Interpretative Essay”, in Hannah ARENDT, *LK*, pp. 91-92. Na mesma linha de interpretação, veja-se ainda Majid YAR, “From actor to spectator. Hannah Arendt’s ‘two theories’ of political judgment” e Kimberly HUTCHINGS, *Kant Critique and Politics*, p. 92. Maurizio Passerin D’Entrèves segue também esta linha, acrescentando que a perspectivização do juízo através da *vita activa* pode ser confirmada pela alegada identificação arendtiana entre o juízo e a *phronesis* aristotélica. Cf. Maurizio Passerin D’ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 122-123. Ora, como já referimos, Hannah Arendt não parte deste conceito para a sustentação de uma mentalidade alargada. A autora terá encontrado no juízo estético de Kant algo que não é minimamente relevante na *phronesis* aristotélica: a importância do espectador. Este facto parece indicar-nos que o juízo que consista numa opinião acerca daquilo que queremos que o futuro seja é elaborado por actores que são também espectadores, isto é, que estão num mundo e nele reconhecem um passado. Só assim, aliás, um juízo pronunciado por actores pode fazer algum sentido. Como poderiam estes homens alterar o mundo sem o julgar retrospectivamente?

<sup>123</sup> Ronald Beiner afirma explicitamente que esta perspectivização equivale à concepção de duas teorias do juízo. São suas as palavras: “Observando a obra de Arendt como um todo, podemos ver que ela propõe não uma mas duas teorias do juízo.” [“Surveying Arendt’s work as a whole, we can see that she offers not one but two theories of judgment.”] Cf. Ronald BEINER, “Interpretative Essay”, in Hannah ARENDT, *LK*, p. 91.

pronunciarmo-nos retrospectivamente acerca dele, situando-nos num espaço público.<sup>124</sup> Que essa capacidade tem uma forte componente política, podendo originar uma acção, isto é, levando os próprios espectadores a assumir-se como actores, isso parece-nos nunca estar em causa. Diríamos mais: é esta capacidade de nos assumirmos como espectadores do mundo, posição que é fundamental para a adopção de uma verdadeira atitude cultural, que nos pode impelir a agir, na pluralidade constitutiva do espaço público.

Para sustentar esta nossa interpretação, olhemos aquilo que Hannah Arendt afirmou numa carta a Mr. Drake S. Tempest, datada de 19 de Novembro de 1973, denunciando claramente as suas intenções em relação ao último tema de *The Life of the Mind*:

*“Estou neste momento a escrever algo sobre a actividade do pensamento no qual reconsidero a relação entre pensamento e acção.”*<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> É também nesta linha, e portanto em contraste com Beiner, que Elisabeth Young-Bruehl nos aponta na sua obra biográfica, publicada em 1982 e, portanto, dez anos antes do ensaio interpretativo de Ronald Beiner. Reconhecendo a dificuldade que a própria Hannah Arendt terá enfrentado quanto à consideração de um pensar que precede o julgar, Elisabeth Young-Bruehl afirma, sem qualquer hesitação, que o julgar é uma actividade do espírito. Nas suas palavras: *“Hannah Arendt nunca considerou ser fácil dizer como o pensamento nos prepara para julgar, mas ela trabalhou na direcção dessa afirmação com o sentido claro de que «Julgar», a projectada terceira parte de The Life of the Mind, iria ligar as suas reflexões filosóficas à esfera política. O julgar, defendeu ela, é a verdadeira actividade política do espírito.”* [*“Hannah Arendt never found it easy to say how thinking prepares us for judging, but she worked toward such a statement with the clear sense that «Judging», the projected third part of The Life of the Mind, would link her philosophical reflections to the political realm. Judging, she held, is the truly political activity of the mind.”*] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 453. Ora, apesar de nesta obra de Elisabeth Young-Bruehl ser impossível, cronologicamente falando, haver referências à interpretação de Ronald Beiner, não podemos deixar de considerar estranho que na sua mais recente obra sobre Hannah Arendt, *Why Arendt Matters?* (publicada em 2006), a autora continue a ignorar o ensaio interpretativo de Beiner incluído em *Lectures on Kant’s Political Philosophy*.

<sup>125</sup> [*“I’m just in the process of writing something about the activity of thinking in which I reconsider the relation between thought and action.”*] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, T-miscellaneous 1948-1975, Image 30. Este projecto era, na verdade, antigo. Já em 7 de Abril de 1956 Hannah Arendt escrevia a Mr. Thomson, da Rockefeller Foundation, que pretendia escrever uma obra que, sendo um seguimento de *The Human Condition*, teria como base o pensamento e a acção. Referindo-se a esta obra em projecto, a autora afirma: *“«Ela vai continuar onde [The Human*

Ora, sabemos como esta relação não surge propriamente nem no “Pensar” nem no “Querer”, parecendo portanto plausível que Hannah Arendt relegasse para a divisão sobre o Julgar a reconsideração desta relação entre o pensar e o agir. É talvez uma grande ironia que uma autora que dedicou grande parte da sua obra a sublinhar as distinções entre os domínios do pensamento e da acção, não tenha vivido tempo suficiente para cumprir a intenção que manifestou na carta atrás citada. Mas é um facto que Hannah Arendt nunca negou a precedência desejável de um pensar relativamente ao julgar ou sequer que o julgar, enquanto retrospectivo, deixa de nos situar no contexto da *vita activa*, isto é, num contexto público. Isto não significa que o pensamento seja uma forma de acção ou que não exista uma tensão, digamos uma incompatibilidade temporal, entre as duas actividades, isto é, que enquanto pensamos não estamos a agir e quando agimos não estamos a pensar. Significa, antes, que o julgar é uma faculdade entre o pensar e a acção, ou seja, entre o pensamento que é o seu precedente e a acção como sua possível consequência porque, afinal, aquele que pensa e aquele que age são o mesmo. Acreditamos que só concebendo o julgar deste modo podemos compreender as seguintes palavras de Hannah Arendt:

*“Sabe, todos os filósofos modernos têm algures na sua obra uma frase um tanto apologética que diz: «Pensar é também agir». Oh não, não é! E dizê-lo é até desonesto. (...) Eu acredito que o pensar tem alguma*

---

Condition] termina. Em termos das actividades humanas, será dedicada exclusivamente à acção e ao pensamento.»” [“«It will continue where [The Human Condition] ends. In terms of human activities, it will be concerned exclusively with action and thought.»”] cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 325. E se este projecto não se concretizou, o certo é que Hannah Arendt reitera as suas intenções numa carta a Mary McCarthy de 9 de Fevereiro de 1968, afirmando que *The Life of the Mind* é “uma espécie de parte II de *Human Condition*” [“(...) a kind of part II to the *Human Condition* (...).”] in *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, p. 213; cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 306.



*influência na acção. Mas no homem que age. Porque é o mesmo eu que pensa e que age. Mas não a teoria.*<sup>126</sup>

Mas, mais uma vez, Hannah Arendt não concretiza no julgar esta relação ou esta “influência” que o pensar tem sobre a acção. Resta-nos, portanto, a justificação da nossa interpretação – segundo a qual o julgar é uma actividade da vida do espírito especificamente política que, desejavelmente, tem o pensar na sua origem –, e talvez até um pouco mais do que isso: a aceitação da plausibilidade de outras interpretações a este respeito.<sup>127</sup>

Mas tratemos agora daquele que denominámos como sentido específico, a saber, a importância da conexão entre o pensamento e o juízo no que diz respeito à actualização da imortalidade potencial. Sendo o pensamento a faculdade que nos permite movermo-nos entre os invisíveis, essas

---

<sup>126</sup> [“You know, all the modern philosophers have somewhere in their work a rather apologetic sentence which says, «Thinking is also acting.» Oh no, it is not! And to say that is rather dishonest. (...) I do believe that thinking has some influence on action. But on acting man. Because it is the same ego that thinks and the same ego that acts. But not theory.”] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, pp. 304, 328.

<sup>127</sup> Procuramos aqui manter a lucidez quanto à plausibilidade de outras interpretações, não porque as sigamos, mas por considerarmos que assim respeitamos um princípio fundamental que subjaz ao pensamento de Hannah Arendt – de que é preciso filosofar sistematicamente sem produzir sistemas, de procurar descobrir ordem sem insistir que ela é final, deixando lugar, mesmo pagando o elevado preço da contradição, para fins em aberto. A este nível, deveremos dizer que Hannah Arendt parece seguir inteiramente o reconhecimento da grandeza da contradição filosófica que Jaspers descobre em Agostinho. Elisabeth Young-Bruehl, citando Jaspers, afirma: “Quando Jaspers escreveu o seu próprio estudo sobre Santo Agostinho nos anos 50 enfatizou as grandes tensões no pensamento de Agostinho. «Nada é mais simples do que encontrar contradições em Agostinho. Tomamo-las como um carácter distintivo da sua grandeza. Nenhuma filosofia está livre de contradição (...)».” [“When Jaspers wrote his own study of Saint Augustine in the 1950s, he emphasized the great tensions in Augustine’s thought. «Nothing is easier than to find contradictions in Augustine. We take them as a feature of his greatness. No philosophy is free from contradiction (...)».”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 74. E Susan Neiman, num artigo intitulado “Theodicy in Jerusalem”, afirma o mesmo a propósito de Hannah Arendt, considerando-a como uma filósofa à maneira de Sócrates, isto é, negando sê-lo: “Dizer que o verdadeiro amor à sabedoria requer o reconhecimento de que o objecto de desejo é inalcançável é dizer que a filosofia não pode ser feita sem dor ou paradoxo.” [“To say that true love of wisdom requires acknowledgment that the object of desire is unattainable is to say that philosophy can never be done without pain or paradox.”] in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 73.

representações que a própria imaginação nos oferece, é por ele, na sua íntima relação com a memória, que nos é possível estabelecermos uma relação com o passado, essa dimensão do tempo que, estando ausente, pode tornar-se presente ao pensamento. Como veremos no capítulo IV, Hannah Arendt relaciona intimamente pensamento e memória ao ponto de afirmar que a recordação é “*a mais frequente e também a mais básica experiência do pensamento.*”<sup>128</sup> Esta relação indica-nos, portanto, a solidão do eu pensante como o estado em que a recordação se concretiza. É por isso que podemos afirmar que enquanto os homens não destruírem o seu espaço tangível, a actualização da imortalidade potencial dos objectos culturais e, portanto, das próprias acções, existirá, por princípio, resguardada por essa tangibilidade e pela própria capacidade infinita que os homens possuem para pensar e recordar. Podemos sempre imaginar que um homem, mesmo pressupondo os outros no momento em que está a sós com uma obra do passado, actualiza a imortalidade potencial dessa obra em estrita solidão, não comunicando, por isso, o seu juízo. Neste sentido, o pensamento que, com o auxílio da memória, se concretiza em juízo, permite actualizar a imortalidade potencial do objecto cultural, amando a sua beleza e preservando assim o passado que ela contempla. É portanto o pensar, aliando-se à memória, que nos faz permanecer ligados a essas “*novidades que PERMANECEM novas*”, a essas obras que nasceram no próprio trilho intemporal do pensamento, isto é, que foram construídas para permanecer no mundo como nenhum outro objecto o foi.<sup>129</sup>

Mas, como vimos, o pensamento tende, sob a forma de juízo, a ser comunicado. Talvez sejam mesmo os juízos estéticos e políticos, na medida

---

<sup>128</sup> [“(…) *the most frequent and also the most basic thinking experience (…)*.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 85. A propósito desta íntima relação entre o pensamento e a memória, Hannah Arendt chega mesmo a afirmar no seu *Denktagebuch* que “*A conexão entre pensamento e memória consiste em que todo o pensamento é propriamente um recordar uma coisa.*” [“*Der Zusammenhang zwischen Denken und Gedächtnis besteht darin, dass alles Denken eigentlich ein Einer-Sache-nach-Denken ist.*”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 489 (1954). Com esta afirmação, Hannah Arendt poderá ter querido expressar a sua convicção, por nós enunciada já na Introdução, de que a recordação do passado assume uma preponderância inevitável para o pensar na própria antecipação do futuro.

<sup>129</sup> [“(…) *news that STAYS news.*”] Cf. Ezra POUND, *ABC of Reading*, p. 29.

em que consistem numa apreciação que espera um assentimento universal, que mais evidenciam esta tendência do pensamento. Em termos culturais, a comunicação de um juízo corresponde à decisão sobre aquilo que é digno de aparecer e de ser recordado na esfera pública. Isso não significa que a actualização da dimensão potencial da imortalidade só seja possível por essa comunicação ou que a própria imortalidade dependa desta actualização. No entanto, a nossa convicção é que são os espectadores, ao julgar e decidir o que é digno de aparecer, que podem assumir verdadeiramente uma atitude cultural, a qual, como vimos, está intrinsecamente ligada à “tarefa” de actualização da imortalidade potencial dos objectos culturais e, por eles, das próprias acções do passado. Se nem a actualização da imortalidade potencial, nem mesmo a própria imortalidade da obra, dependem, em si mesmas, da dimensão comunicável do juízo, podemos dizer que a atitude cultural é tanto mais assumida e favorecida quanto mais essa dimensão existir. Se a nossa perspectiva estiver correcta, podemos aceitar que a atitude cultural diante do mundo é cultivada, ela própria, por um posicionamento efectivo dos homens numa esfera pública onde, pressupondo os outros, comunicam entre si os seus juízos decidindo em comum o que é digno de aparecer e de ser recordado.

É, aliás, neste sentido, que Hannah Arendt nos guia quando afirma que *“o gosto é a capacidade política que verdadeiramente humaniza o belo e cria uma cultura”*.<sup>130</sup> Por esta afirmação, somos conduzidos à ideia de uma cultura que precisa que a faculdade de julgar, aquela que mais adequadamente se relaciona com o universo plural da política, nunca cesse, sob pena de perdermos a esfera pública e, com ela, o mundo comum que partilhamos com os outros homens. É nesse mundo, afinal, que comunicamos os nossos juízos e criamos uma cultura, isto é, um espaço comum tornado habitável, cultivado, ele próprio, pela troca de juízos entre os homens.

Ora, é então neste sentido que, segundo cremos, o juízo pode ser entendido como condição de possibilidade da cultura. Pelo juízo, enquanto

---

<sup>130</sup> [“(…) *taste is the political capacity that truly humanizes the beautiful and creates a culture.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 224.

comunicável, torna-se possível que habitemos um universo partilhado de amor à beleza e, portanto, de reconhecimento comum da imensa durabilidade dos objectos culturais. É nesta esfera pública que, afinal, melhor pode ser reconhecida a pluralidade humana ou, por outras palavras, a nossa humanidade. A este respeito, não deveremos esquecer que o homem culto era, para os romanos, alguém que não só desejava habitar o mundo e recuperar o passado, mas ainda *“alguém que sabia como escolher a sua companhia entre homens, entre coisas, entre pensamentos, no presente tal como no passado”*.<sup>131</sup> Nesse sentido, mesmo admitindo que a actualização da imortalidade potencial dos objectos culturais seja possível desde que estejamos dispostos a pensar e, portanto, a escolher a nossa companhia no passado, a cultura, como condição da habitabilidade do homem no mundo, será favorecida, isto é, a atitude cultural será ela própria cultivada, se reconhecermos a importância inerente à partilha dos nossos juízos com os outros homens que conosco habitam no presente. Só assim, pela comunicação dos nossos juízos, teremos condições para escolher a companhia dos homens que conosco partilham o mesmo tempo, o presente, e com os quais podemos partilhar ainda uma memória comum. É neste sentido que podemos afirmar que a esfera pública é o espaço adequado à adopção de uma atitude cultural, não apenas porque nesta esfera essa atitude é, ela mesma, cultivada, mas ainda porque a esfera pública nos permite sermos cultos no sentido romano do termo, isto é, sermos aqueles que sabem escolher a sua companhia, no presente como no passado.

---

<sup>131</sup> [*“(…) one who knows how to choose his company among men, among things, among thoughts, in the present as well as in the past.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 226. Dever-se-á notar a este respeito que não só “cultura”, mas também “humanismo” (*humanitas*), é uma palavra de origem romana. É o próprio respeito pela pessoa, e não apenas pelo passado, que nos é revelado na afirmação de Cícero a propósito de Platão, também citada por Hannah Arendt: *“«Perante os céus, prefiro extraviar-me com Platão do que ter concepções verdadeiras com os seus oponentes»”*. [*“I prefer before heaven to go astray with Plato rather than hold true views with his opponents.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 224. Nesta medida, não era a verdade que interessava a Cícero mas aquele que acompanhava, ou seja, aquele que seguia por uma questão de gosto, mesmo que extraviando-se, isto é, apesar de se saber longe da verdade. Por outras palavras, é o gosto no que respeita aos homens e aos objectos do mundo, e não a coerção da verdade, que orienta Cícero nesta afirmação.

Ora, conforme já anunciámos no final do capítulo I, a importância de uma memória comum a partir da actualização da imortalidade potencial das acções do passado ultrapassa a simples veneração pelo mundo do passado e o cumprimento do desejo de imortalidade. Em termos estéticos, podemos dizer que dificilmente conseguimos imaginar um artista completamente autista em relação aos próprios precedentes constitutivos da sua arte. Isso significa que a própria possibilidade de criar objectos culturais parece relacionar-se com o reconhecimento de um mundo cultural que precede a criação artística no presente. À semelhança do que sucede com a criação artística, a própria acção surge entre os homens que partilham um mundo comum entre si. Não queremos sugerir com isto que só é possível agir se os homens, enquanto agentes, conhecerem todas as dimensões do passado que os precede. No entanto, a verdade é que só situados num mundo comum que nos precede e que esperamos que a nós sobreviva, poderemos sentir algum empenhamento na sua renovação. Isto significa que a comunicação do juízo, cultivando ela própria uma atitude cultural, tem ainda sérias consequências políticas. Ninguém pode, pura e simplesmente, esperar agir sem ser, primordialmente, alguém que é capaz de recuperar o passado e de o julgar, isto é, sem ser um espectador que, de forma efectiva, faz parte de uma comunidade plural de espectadores do mundo. Estamos hoje bem longe desta compreensão da política como absolutamente vinculada à cultura. Hannah Arendt denuncia esta nossa situação actual como o problema de uma geração (que, com humor, a autora diz ter entre os vinte e os setenta anos) que menospreza a cultura. A política que daí pode surgir, se assim ainda a podemos denominar, é olhada como um assunto que não nos diz respeito; um simples negócio a uma larga escala. Num artigo de 1942 intitulado “Jewish Politics” e que foi apenas publicado em 2007 na obra *The Jewish Writings*, a autora afirma:

*“A política que nasce desta mentalidade é chamada de política real. As suas figuras centrais são o homem de negócios que acaba sendo um político convencido de que a política é apenas um imenso e desmesurado negócio lidando com imensos e desmesurados ganhos e*

*perdas, e o bandido que declara: «Quando ouço a palavra cultura, pego no meu revólver».*<sup>132</sup>

Por contraponto a esta “política real” a que hoje assistimos, própria de “gangsters” que puxam da pistola quando ouvem a palavra cultura, Hannah Arendt fala-nos de uma política entre os homens e do elogio de uma acção que, num contexto desta ordem, pressupõe um mundo cultural e, portanto, um respeito pelo passado. No que se refere a esta dependência da capacidade de agir relativamente ao mundo cultural do passado, devemos sublinhar aquilo mesmo que Hannah Arendt nos diz acerca do alargamento da faculdade de julgar aos actores/agentes. A acção surge sempre situada num mundo e, enquanto tal, pressupõe da parte dos agentes um reconhecimento do passado, quer daquele que imediatamente os precede quer ainda daquele que, sendo mais antigo, se constitui como exemplo daquilo que os homens já foram capazes de criar. Se o retomar de um passado se revela essencial à cultura, devemos dizer que a relação que os próprios agentes estabelecem com o passado não é, a este nível, muito diferente daquela que podemos surpreender em qualquer espectador do mundo. Na medida em que também eles são capazes de julgar, os agentes recorrem com frequência a este passado sedimentado na linha horizontal no sentido de, por assim dizer, encontrar pontos de apoio para o novo começo. Foi isso, aliás, que fizeram os próprios revolucionários americanos quando recorreram ao exemplo romano da fundação.

Não devemos esquecer, a este propósito, que a acção é concretizada no presente intenso, isto é, no vértice do ângulo recto, e que, portanto, ela está sujeita à própria luta do tempo – um futuro empurrando os homens para a segurança do passado e este, empurrando os homens para a esperança do futuro. Neste vértice, deveremos reconhecer que a preocupação dos agentes não é tanto dirigida aos objectos culturais reveladores do nosso passado, mas

---

<sup>132</sup> [*“The politics that grows out of this mentality is called realpolitik. Its central figures are the businessman who winds up being a politician convinced that politics is just a huge oversized business deal with a huge oversized wins and losses, and the gangster who declares, «When I hear the word culture I reach for my revolver.»”*] in Hannah ARENDT, *JW*, p. 242.

à alteração futura do rumo que os acontecimentos vêm tomando desde o passado que imediatamente os precede e que representa a ordem política que pretendem alterar. A atenção dos agentes está, portanto, mais dirigida ao futuro do que ao passado, o que nos indica que é o seu olhar sobre o passado que imediatamente os precede que os incita a começar ou, dito de outro modo, que os “empurra” para o futuro. É, aliás, em nome do futuro que a acção surge na sua verdadeira acepção, isto é, como tentativa de instaurar uma nova ordem no mundo cujo fim é imprevisível. O problema com o qual os agentes aí se confrontam é o facto de o futuro não representar qualquer segurança, de, no presente vivido intensamente enquanto dura a acção, adensar a sua verticalidade, “empurrando-os”, por sua vez, para a segurança do passado. É por isso que, enquanto julgam, ou seja, enquanto são também espectadores do mundo, os agentes, recusando a segurança representada pelo passado que imediatamente os precede, frequentemente recuperaram, como exemplo, os feitos de um passado mais longínquo que, por assim dizer, se encontram sedimentados na linha horizontal. Isso significa que os próprios agentes precisam, eles próprios, de habitar o mundo como seus espectadores, estando, portanto, atentos a ele – a um mundo que provém do passado e que reconhecem numa memória comum.

Um dos problemas com que hoje nos confrontamos nesse processo de recuperação das grandes acções do passado, isto é, de actualização da sua imortalidade potencial, relaciona-se intimamente com o conceito de história que, na modernidade, se distanciou profundamente do conceito de história antiga. Hannah Arendt reconhece existir uma diferença óbvia entre os pressupostos da história antiga e os da história moderna. Com Vico, que é considerado como o pai da história moderna, a história distingue-se da natureza, não pelo facto de aquela apenas aproximar os feitos dos homens da dimensão imortal implicada no movimento eterno da natureza, mas porque considerava que *“a história é «feita» pelos homens tal como a natureza é «feita» por Deus”*.<sup>133</sup> O que Vico não poderia prever é que, decorridos pouco

---

<sup>133</sup> [“(…) history is «made» by men just as nature is «made» by God (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 57.

mais de dois séculos desde o momento em que pronunciou estas considerações, a natureza se viria a aproximar novamente da história, agora entendida no sentido moderno. Sabemo-nos hoje capazes de agir sobre a natureza, de provocarmos, nós mesmos, processos naturais. Os homens descobrem, a partir da era moderna, que o domínio da sua intervenção se alargou dos assuntos humanos à própria natureza. Longe de poder criar a natureza, o homem sabe-se, porém, como alguém que é capaz de provocar processos naturais; ele pode, neste sentido, “fazer” a natureza, agir desmesuradamente sobre ela, do mesmo modo que pode, de acordo com a ideia moderna de história, “fazer” a própria história.

*“Na era moderna a história (...) tornou-se um processo feito-pelo-homem, o único processo capaz de abranger tudo o que deve a sua origem exclusivamente à raça humana. Hoje em dia, esta característica, que diferenciava a história da natureza, é também uma coisa do passado. Sabemos actualmente que apesar de não podermos «fazer» natureza no sentido de a criar, somos bastante capazes de começar novos processos naturais; e assim, de certo modo, nós «fazemos natureza», na mesma medida em que «fazemos história».”<sup>134</sup>*

Foi assim que se perdeu definitivamente a antiga inspiração que o tempo da natureza outrora representava para a história – a imortalidade. A ideia moderna de processo, intimamente ligado ao modo como a ciência lida com a natureza, será o novo denominador comum entre a natureza e a história, ocupando o lugar que a antiguidade reservara à imortalidade. A grande diferença entre a história antiga e a história moderna é que se, na antiguidade, a história era dirigida ao particular extraordinário que acontecia no mundo, às acções e às palavras concretizadas pelos homens e que se entendia que

---

<sup>134</sup> [“In the modern age history (...) became a man-made process, the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race. Today this quality which distinguished history from nature is also a thing of the past. We know today that though we cannot «make» nature in the sense of creation, we are quite capable of starting new natural processes, and that in a sense therefore we «make nature», to the extent, that is, that we «make history».”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 58.



deviam aproximar-se do tempo imortal da natureza, a grande aspiração da história moderna é “fazer” um relato que traduza o processo global da evolução humana, bem como o da própria natureza.

O elogio moderno da ideia de processo tem como implicação a desvalorização de qualquer dado particular, seja em termos físicos, seja em termos da história humana. O significado geral conferido pelo processo global às ocorrências particulares supõe a perda de significado destas últimas, entendidas isoladamente. Isto é absolutamente contrário ao que assistimos na historiografia grega, onde o contexto geral é, pelo contrário, sempre iluminado pelas próprias ocorrências particulares, as quais tinham um significado em si e por si mesmas. É nesta linha que Heródoto se propunha “dizer o que é”, não porque a palavra conferisse significado “ao que é” mas na medida em que “o que é”, já possuidor de um significado, precisava apenas da palavra para se tornar manifesto. O que hoje se valoriza acima de qualquer ocorrência particular é, no entanto, o processo, o enredo construído com base na sequência temporal, para lá da importância que a memória possa conferir a qualquer evento, ele mesmo, dotado de significado. Aquilo a que hoje assistimos é a uma história contínua, sem interrupções, e profundamente centrada na sequência temporal em lugar de o ser em qualquer acontecimento particular, tomado ou não como exemplo para acções futuras.

Hannah Arendt alerta-nos para os perigos decorrentes de uma história centrada no processo, pretendendo englobar todas as acções particulares numa significação geral. Esta ambição por uma significação geral é altamente perigosa na medida em que o próprio historiador é conduzido a procurar um sentido objectivo, independentemente da particularidade dos fins e das intenções dos próprios agentes. A obsessão por uma significação global tende a esquecer a contingência dos próprios factos que, em si mesmos dotados de um significado, vêem-no perdido ao serem englobados nessa onda de significação geral. Por isso Hannah Arendt afirma que o que está em risco nesta ambição de dar voz a um processo dotado de uma significação geral é a perda do significado que o facto particular já possui, e o consequente menosprezo pelo que efectivamente aconteceu.

*“O historiador, ao lançar um olhar retrospectivo sobre o processo histórico, habituou-se de tal forma a descobrir um significado «objectivo», independente dos objectivos e da consciência dos actores, que ele está sujeito a negligenciar o que efectivamente aconteceu nessa sua tentativa de encontrar alguma tendência objectiva.”*<sup>135</sup>

Segundo Hannah Arendt, tanto a tecnologia como o totalitarismo inspiram-se neste modelo em que tudo o que envolve imprevisibilidade, seja no que diz respeito à ciência e às suas consequências práticas, seja ainda no que se refere à própria imprevisibilidade que caracteriza a política, tem de ser abolido, enquanto tal, do mundo dos homens na medida em que nada pode para eles permanecer sem um sentido. Conhecemos bem os perigos que daqui decorrem. Afinal, o século XX ensinou-nos o que significa valorizar a significação global de um processo em detrimento de uma atenção aos dados particulares e objectivos do mundo. Com essa lição aprendemos a dimensão trágica que decorre da transposição do sentido descoberto na objectividade dos acontecimentos do mundo para aquele que é criado pelos desvios tortuosos da mente humana e cuja credibilidade se garante pelas mãos do próprio homem.

No entanto, apesar deste perigo que nasce a partir da valorização do processo pela história moderna, ou talvez por ele mesmo, é emergente darmos atenção à história. O problema com que nos deparamos nesta emergência de olharmos o passado, de atendermos à actualização da imortalidade potencial que alguns homens desejaram inscrever no mundo, é que essa viagem tem de ser feita para além da evolução da própria história. Ela tem de ser feita olhando a particularidade das acções, desbastando, por assim dizer, toda a preocupação que a história moderna dedicou à descoberta de um processo, de uma significação geral que substituiu o significado particular de cada acção.

---

<sup>135</sup> [*“The historian, by gazing backward into the historical process, has been so accustomed to discovering an «objective» meaning, independent of the aims and awareness of the actors, that he is liable to overlook what actually happened in his attempt to discern some objective trend.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 88.

Hannah Arendt não exclui esta possibilidade. Afinal, que outro recurso teremos para além da história antiga e da própria história moderna para concretizar a nossa viagem ao passado? Para além de toda a significação geral que a história moderna elogiou e construiu, o que é certo é que ela, pelo menos, *“conferiu ao registo dos acontecimentos do passado aquele quinhão de imortalidade terrena a que a era moderna necessariamente aspirava, mas que os seus actores já não se atreviam a exigir da posteridade”*.<sup>136</sup> É fundamental compreendermos que a acção, pela sua natureza intangível, é simplesmente apagada da memória dos homens se não houver objectos culturais históricos que a revistam de beleza. E se os agentes, a partir da era moderna, já não se atrevem a exigir da posteridade a actualização pela memória da imortalidade potencial das suas acções, isso deve-se, justamente, à diluição da esfera pública como lugar de cultivo da própria atitude cultural. A este nível, podemos dizer que as consequências decorrentes desta diluição não se circunscrevem apenas à atitude cultural reivindicada pelo nosso passado mas ainda, na medida em que os próprios actores são também espectadores, à nossa capacidade de agir. Colhemos hoje os frutos da diluição a que, desde a modernidade, sujeitamos a esfera pública enquanto domínio comum de aparência e de recordação do mundo do passado. Eles são, em termos da nossa cultura, a substituição da procura de profundidade no passado pelo entretenimento instantâneo e, em termos políticos, a passividade mais mórbida de que os homens, até hoje, foram capazes.

---

<sup>136</sup> [*“(…) bestowed upon the record of the past events that share of earthly immortality to which the modern age necessarily aspired, but which its acting men no longer dared to claim from posterity.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 85-86.



## C – DESERTO E OÁSIS

*Que raízes se prendem, que ramos crescem  
Neste entulho pedregoso?*<sup>137</sup>

T. S. Eliot

### 1. O deserto e o oásis cultural na era instantânea do entretenimento

As imagens habitualmente associadas ao deserto – a aridez do solo e o desacompanhamento – são inteiramente aplicáveis ao deserto entendido como o oposto da cultura. Num contexto em que o deserto alastra, nenhuma habitabilidade é favorecida porque nele o próprio cultivo é dificultado. Ora, se a cultura é efectivamente a condição da habitabilidade do homem no mundo, na medida em que a comunicação dos nossos juízos possibilita cultivar, ela própria, a atitude cultural relativamente ao nosso passado, o deserto é, pelo contrário, o terreno árido em que nos encontramos em absoluto desacompanhamento. Em tais circunstâncias, os homens menosprezam a esfera pública como domínio de aparecimento e recordação comum daquilo que se considera ser digno de aparecer. Vimos como a comunicação do juízo permite que a imortalidade potencial do passado seja preservada no sentido de uma memória comum entre os homens. Ora, não será difícil constatar-mos que vivemos hoje num universo avesso à esfera pública, avesso portanto à cultura

---

<sup>137</sup> [*“What are the roots that clutch, what branches grow / Out of this stony rubbish?”*] in T. S. ELIOT, “The Waste Land”, p. 61.

assim entendida, que maior correspondência encontra na imagem do terreno árido do deserto.<sup>138</sup> Em termos temporais, vemos como a nossa actualidade vive da urgência e na rapidez do instante. Em termos de atitude face ao mundo, talvez já nem mesmo nos limitemos àquela que é típica do *homo faber*, a instrumentalização generalizada de todos os objectos do mundo, mas sim ao consumo ávido dos produtos do labor e, mais grave ainda, dos próprios objectos culturais cujo tempo para que apontam, a imortalidade potencial, é aquele que melhor contribuiu para a nossa segurança relativamente à longevidade do próprio mundo. Nesse sentido, se é a negação da instrumentalização do mundo no contexto da cultura que nos permite conceber os objectos culturais como aqueles que atingem a maior durabilidade possível, isto é, uma imortalidade potencial, torna-se agora necessário averiguar se é esta mesma instrumentalização que mais se opõe à cultura e, além disso, que tempo é possível neste deserto que parecemos estar hoje a atravessar. Será ainda nosso objectivo clarificar a posição de Hannah Arendt acerca da relação entre cultura e educação. Mais concretamente, procurar-se-á mostrar que apesar de os objectos culturais deverem ser entendidos como fins em si mesmos, isso não significa concebermos que a educação, no verdadeiro sentido do termo, possa existir sem ensino e, portanto, sem pressupor a cultura como sua base de sustentação. Talvez o grande equívoco actual em torno da educação derive precisamente do nosso afastamento em relação à cultura. É por isso que deveremos começar pela análise da possibilidade de sobrevivência da cultura numa era em que, cada vez mais, substituímos a experiência fecunda da pluralidade inerente à esfera pública pelo estéril desacompanhamento. A este nível, veremos como é a própria durabilidade do objecto cultural que está em perigo. Isto porque o pensar exclusivamente em torno de si próprio e da vida individual conduz-nos à necessidade absoluta de um entretenimento instantâneo que, em lugar de surgir circunscrito a uma

---

<sup>138</sup> Nesse sentido, o termo “pós-cultura” usado por alguns autores para designar o modo como nos relacionamos com os objectos culturais do mundo parece ser mais rigoroso, porque mais radical, do que “pós-modernismo”. Entendemos que George Steiner, ao optar pela designação “pós-cultura” pretende precisamente sublinhar que vivemos numa era avessa à cultura ou, nas suas palavras, “*estamos perante uma cultura diminuída ou uma «pós-cultura»*”. [“(…) *we are looking now at a diminished or «post-culture»*.”] in George STEINER, *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, p. 33.

esfera da vida, contamina o mundo condenando à ruína os objectos culturais que nele se inscrevem ao longo do tempo.

Vimos como a atitude típica do *homo faber*, a instrumentalização do mundo, é fatal no que diz respeito à preservação dos objectos culturais na medida em que nenhum objecto desta ordem pode sobreviver ao desgaste da usura ou, em linguagem heideggeriana, à sua transformação em utensílio. Segundo Hannah Arendt, esta atitude, absolutamente contrária ao amor pela beleza, foi assumida de forma generalizada nos séculos XVIII e XIX por um conjunto de indivíduos que, subitamente, descobriram na cultura uma forma de se tornarem mais educados e de, por assim dizer, “subirem” na sociedade.

*“O ponto em questão é que esta espécie de filistinismo, que consistia simplesmente em ser «inculto» e vulgar, foi muito rapidamente sucedido por um outro desenvolvimento, pelo qual, ao contrário, a sociedade começou a manifestar demasiado interesse por todos os chamados valores culturais. A sociedade começou a monopolizar a «cultura» para os seus próprios fins, tais como os de posição e estatuto social.”*<sup>139</sup>

Deste modo, foram precisamente os indivíduos mais incultos, os filisteus, que provocaram a rebelião moderna do artista, cuja atitude relativamente às suas criações já não é a do antigo *homo faber*, contra a sociedade. A razão de

---

<sup>139</sup> [“The point of the matter is that this sort of philistinism, which simply consisted in being «uncultured» and commonplace, was very quickly succeeded by another development in which, on the contrary, society began to be only too interested in all these so-called cultural values. Society began to monopolize «culture» for its own purposes, such as social position and status.”] in Hannah ARENDT, BPF, pp. 201-202. Hannah Arendt encontra a melhor descrição do “filisteu cultivado” numa história contada por G. M. Young em *Victorian England*: “Era uma duvidosa honra ser-se reconhecido por uma sociedade que se tornara tão «polida» que, por exemplo, durante a fome na Irlanda provocada pela escassez da batata, não iria rebaixar-se ou correr o risco de ser associada a uma realidade tão desagradável usando tal palavra, preferindo referir-se ao popularíssimo tubérculo como «aquela raiz». Esta anedota contém em poucas palavras a definição do filisteu cultivado”. [“It was a rather dubious compliment to be recognized by a society which had grown so «polite» that, for instance, during the Irish potato famine, it would not debase itself or risk being associated with so unpleasant a reality by normal usage of the word, but would henceforth refer to that much eaten vegetable by saying «that root». This anecdote contains as in a nutshell the definition of the cultured philistine.”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 202.

ser desta rebelião pode ser explicada pelo facto de cada vez mais indivíduos, conquistando maior riqueza e tempo livre, assumirem uma atitude instrumental relativamente aos objectos culturais. Desde então, a inutilidade própria desses objectos viu-se questionada quando eles foram assumidos como meios para um fim: a educação com vista à conquista de um estatuto social mais elevado. O conflito entre o artista e a sociedade surgiu quando o filisteu, sendo alguém cuja atitude fundamental é a instrumentalização, deixava de circunscrever esta mesma atitude aos objectos úteis do mundo, mas, pelo contrário, a alargava aos próprios objectos culturais que, por definição, se distinguem dos outros objectos do mundo por não estarem, à partida, sujeitos à usura. O problema que daqui decorre é que o filisteu não se torna menos “inculto” pelo facto de dirigir as suas atenções “instrumentais” aos objectos culturais. Pelo contrário, é o objecto cultural que perde importância na medida em que passa a ser assumido como um meio para um outro fim e, nesse sentido, perde as suas características fundamentais entre as quais se distingue a imortalidade que, na sua potencialidade, encontra pelo menos alguma segurança no desinteresse inerente ao juízo que sobre ele se pronuncia. Qualquer fim que tome o objecto cultural como meio, assume-se sempre como um fim que é mais importante do que a própria obra e isto resulta necessariamente numa perda em termos culturais. Nessa medida, muito mais importante do que o afrontamento sentido pelos artistas pelo facto de se confrontarem com uma sociedade que utiliza o objecto cultural, é o estatuto deste último como objecto potencialmente imortal que é posto em causa quando o filisteu o usa transformando-o, portanto, em simples objecto de uso.

*“O único critério não social e autêntico para julgar estas coisas especificamente culturais é a sua relativa permanência e até mesmo a sua eventual imortalidade. Só aquilo que perdurará ao longo dos séculos pode em definitivo reclamar-se como um objecto cultural. O problema aqui é que, assim que as obras imortais do passado se tornam objecto de refinamento social e individual (...) perdem a sua qualidade mais*



*importante e elementar, que é a de agarrar e comover o leitor ou o espectador ao longo dos séculos.*”<sup>140</sup>

Ora, vemos uma vez mais como Hannah Arendt estabelece a ligação entre a instrumentalização e a incapacidade para actualizar a imortalidade potencial dos objectos culturais. A instrumentalização do objecto cultural transforma-o ao ponto de o fazer perder o seu estatuto cultural específico, isto é, a sua qualidade de objecto do passado cuja imensa durabilidade permite que ele se ofereça ao presente e, eventualmente, ao futuro. Neste sentido, se a atitude instrumental se constituiu como um atentado contra os objectos culturais, resta saber se, com a diluição deste filistinismo cultivado, esta atitude ainda é hoje aquela que domina a nossa relação com tais objectos. Segundo Hannah Arendt, o menosprezo pelo passado preconizado pela atitude do filisteu cultivado representou um momento decisivo na desvalorização de uma atitude cultural relativamente ao passado. A atitude instrumental do filisteu, tomando os objectos culturais como meios para fins que concernem a educação individual e a posição social, veio questionar, sem sombra de dúvida, a preservação desinteressada do passado, isto é, o simples amor pela beleza dos objectos culturais. Nessa medida, podemos dizer que o filisteu, ao fazer uso da sua atitude instrumental e desprezando os monumentos do passado que são os objectos culturais, deu origem a uma nova conjuntura cultural. Já não era a cultura enquanto cultura que lhe interessava, isto é, os objectos culturais já não eram encarados com uma atitude desinteressada que os consideraria como fins em si mesmos, sendo agora entendidos como meios, meros instrumentos para aumentar a auto-estima e progredir socialmente.

Ora, a preservação do passado não é igualmente favorecida no nosso tempo, de tal forma que hoje a cultura se assume como sendo prerrogativa de

---

<sup>140</sup> [“(…) *the only nonsocial and authentic criterion for judging these specifically cultural things is their relative permanence and even eventual immortality. Only what will last through the centuries can ultimately claim to be a cultural object. The point of the matter is that, as soon as the immortal works of the past became the object of social and individual refinement (...) they lost their most important and elemental quality, which is to grasp and move the reader or the spectator over the centuries.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 202-203.

uma elite – e, na sua máxima exigência, não o terá sido sempre? – que para conquistar o seu espaço cultural tem de escolher ainda mais criteriosamente a sua companhia, isto é, aqueles com quem pode e quer partilhar os seus juízos e, no fundo, o seu espaço cultural de habitação.<sup>141</sup> Talvez possamos dizer que o homem culto é hoje um verdadeiro herói, recusando-se a estender aos objectos culturais a tendência para a instrumentalização do mundo, e a assumir um narcisismo dominante, bem como o tempo que este narcisismo incentiva – o instante.

A transição histórica da predominância de uma atitude instrumental ao alastramento do narcisismo pode ser compreendida a partir da diferença,

---

<sup>141</sup> Será inevitável estabelecermos uma associação entre a cultura e a elite, na medida em que, muito provavelmente, o direito à cultura sempre foi prerrogativa de uns poucos. Além disso, a dificuldade e a densidade exigida pelos objectos culturais dirigem-se não só aos seus autores mas ainda aos espectadores. O mesmo será dizer que não só o trabalho de criar mas ainda o de apreciar objectos culturais é profundamente exigente. Daí o elitismo ter sido sempre associado à cultura. Este aspecto elitista sugerido pela exigência da cultura é particularmente sublinhado por George Steiner: *“A cultura é qualquer coisa de extremamente elitista. (...) O animal humano é muito preguiçoso, provavelmente muito primitivo nos seus gostos, ao passo que a cultura é exigente, é cruel, por força do trabalho que reclama.”* [*“La culture est une chose très élitiste (...). L’animal humain est très paresseux, probablement très primitif dans ses goûts, alors que la culture est exigeante, elle est cruelle par le travail qu’elle demande.”*] in George STEINER; Antoine SPIRE, *Barbarie de l’Ignorance*, p. 39. Mas o problema actual é que esta elite se encontra de tal modo reduzida que se torna difícil reconhecermos aqueles que dela fazem parte. Este elitismo levanta hoje um verdadeiro dilema aos amantes da democratização ao nível do ensino e da cultura: ao apreciar a ideia de todos os homens terem acesso e direito à cultura, a qual nos parece louvável, somos obrigados a reconhecer que esse direito tem consequências óbvias em termos da simplificação dos objectos culturais. A este propósito, George Steiner radicaliza o problema e afirma mesmo que somos falsos no momento em que defendemos a democratização da cultura. Cf. George STEINER, *Os Logocratas*, p. 151. Desenvolver-se-á mais adiante, neste mesmo tema, a simplificação que até as obras clássicas têm sofrido num momento em que a democratização da cultura caminha a par de um consumo imparável e instantâneo que não poupa nem mesmo as obras de arte. Segundo Steiner, a única forma de evitar esta simplificação é precisamente a recusa desta democratização através da preservação do hermetismo. Referindo-se à literatura, em particular à poesia de René Char e Paul Celan, Steiner afirma: *“Não podemos compreender um dizer de René Char ou de Celan, sem sabermos que o hermetismo da sua poesia, na recusa do acesso ao imediato, é esta luta desesperada para que a escrita continue a ser escrita.”* [*“On ne peut pas comprendre un mot de René Char ou de Celan sans savoir que dans l’hermétisme de leur poésie, dans le refus à l’accès immédiat, il y a cette lutte désespérée pour que l’écriture reste l’écriture.”*] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, pp. 153-154.

enunciada por Hannah Arendt, entre sociedade e sociedade de massas.<sup>142</sup> A crítica moderna dirigida pelo artista à sociedade circunscrevia-se a esse conjunto de filisteus que subitamente alargaram a sua atitude instrumental aos objectos culturais, contrariando a sua imortalidade potencial. No entanto, esta sociedade não assimilava todas as camadas da população, sendo portanto bastante viável seguir outro caminho ou, se quisermos, adoptar outro tipo de atitude, uma atitude verdadeiramente cultural. Além disso, embora menosprezando a imortalidade potencial dos objectos culturais, só possível por uma atitude desinteressada, os filisteus não contrariavam o estatuto mundano e durável de tais objectos. O mesmo será dizer que o uso aplicado aos objectos culturais não os destrói, mas apenas os reduz a simples objectos do mundo que, por o serem, ainda atingem alguma duração, embora essa duração não se assemelhe àquela dimensão de imortalidade potencial que só é possível pelo facto de a sua inscrição tangível ser reconhecida, entre os homens, como bela. A usura, embora implique sempre algum desgaste, não

---

<sup>142</sup> Julgamos poder entender o conceito de “sociedade de massas” em Hannah Arendt de acordo com uma das definições apresentadas por Ortega y Gasset a este respeito: *“Massas é o «homem médio». Deste modo se converte o que era meramente quantidade – a multidão – numa determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o mostrengo social, é o homem na medida em que não se diferencia de outros homens, mas que repete em si um tipo genérico.”* [*“Masa es «el hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad – la muchedumbre – en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrengo social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico.”*] in José ORTEGA Y GASSET, “La Rebelión de las Masas”, p. 145. Nesse sentido, o indivíduo típico de uma sociedade de massas, a qual nasceu, segundo este autor, no século XIX, é aquele que corresponde à uniformização social de tal modo que os seus desejos e projectos não se diferenciam daqueles que os outros indivíduos, igualmente “massificados”, supõem determinar e idealizar como seus. Mas para além desta dimensão uniforme da sociedade de massas, deveremos sublinhar ainda o aspecto do consumo que está associado a esta mesma sociedade. A este nível, poderemos recorrer à definição de Irving Howe, para quem uma sociedade de massas é *“(…) relativamente confortável (...), [é aquela na qual] a população cresce passiva, indiferente e atomizada; na qual as tradicionais lealdades, laços e associações ficam lassas ou dissolvem-se inteiramente (...) e na qual o homem se torna um consumidor, ele próprio produzido massivamente como os produtos, as diversões e os valores que ele absorve”*. [*“(…) relatively comfortable (...), the population grows passive, indifferent and atomized; in which traditional loyalties, ties and associations become lax or dissolve entirely (...) and in which man becomes a consumer, himself mass produced like the products, diversions and values that he absorbs.”*] Cf. Irving HOWE, “From Mass Society and Postmodern Fiction”, in Patricia WAUGH (ed.), *Postmodernism, a reader*, p. 24.

destrói o próprio mundo constituído pela tangibilidade dos objectos, entre os quais se incluem os objectos culturais.

Ora, na sociedade actual, que Hannah Arendt denomina por sociedade de massas, não encontramos sinais de uma preocupação mínima com a imortalidade potencial ou com a sua actualização. Talvez já nem mesmo nos limitemos a usar os objectos culturais em nome de mais educação ou de maior nível social. Agora, os nossos raciocínios são quase totalmente narcisistas e o narcisismo é, segundo cremos, aquilo que representa o verdadeiro atentado contra a cultura, na medida em que não só inviabiliza a assunção do objecto cultural como objecto potencialmente imortal, mas ainda impossibilita, pelo auto-centramento generalizado do indivíduo, o reconhecimento de um mundo comum durável.<sup>143</sup> Vimos no capítulo I como este narcisismo, fundado não apenas no isolamento político mas ainda no desacompanhamento, favorece a procura constante da satisfação de necessidades vitais através do consumo interminável de produtos cuja duração corresponde ao instante. Ora, não há incentivo à adopção de uma atitude cultural num espaço onde o verdadeiro encontro com os outros é menosprezado e, em seu lugar, os indivíduos se centram em si mesmos; não há este incentivo quando o tempo dominante é, não a imortalidade potencial dos objectos culturais ou sequer a durabilidade do mundo em que tais objectos podem aparecer, mas o instante.<sup>144</sup> Finalmente,

---

<sup>143</sup> A dimensão que o narcisismo atinge numa sociedade de massas é particularmente sublinhada por Ortega y Gasset. Este autor designa o indivíduo da sociedade de massas como um *“menino mimado”* [*“niño mimado”*] que exige a satisfação dos seus desejos vitais sem mostrar qualquer espécie de reconhecimento e gratidão por aquilo que possui. Segundo o autor, este auto-centramento típico do homem da sociedade de massas condu-lo à incapacidade de se exercitar na *“transmigração”* [*“transmigración(es)”*], isto é, de se encontrar verdadeiramente com os outros – isso que o autor designa por *“desporto supremo”* [*“deporte supremo”*]. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *“La Rebelión de las Masas”*, pp. 178, 184, 187. As consequências culturais desta incapacidade podem traduzir-se na admissão perversa de que tudo, mesmo os produtos do entretenimento, é cultural. Encontramos a enunciação crítica desta admissão na seguinte afirmação de Alain Finkielkraut: *“«(...) tudo é cultural», afirmam em uníssonos os meninos mimados da sociedade da abundância e os detractores do Ocidente”*. [*“«(...) tout est culturel», affirment à l’unisson les enfants gâtés de la société d’abondance et les détracteurs de l’Occident.”*] in Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, p. 150.

<sup>144</sup> Ao afirmar que hoje não há um verdadeiro encontro com os outros, pretendemos reforçar a ideia de que o narcisismo é responsável por um equívoco, já enunciado no capítulo I como ilusão da companhia. A sociedade de massas representa

não há este incentivo sempre que a vida, e não o mundo, se assume como o maior dos bens.<sup>145</sup>

A esse respeito, podemos dizer que na sociedade actual a atitude generalizada em relação ao mundo não é minimamente cultural, sendo em vez disso, orientada para o consumo cujo desgaste ultrapassa em muito aquele que é inerente ao uso. O objecto cultural é, neste contexto, desvalorizado: nele já não se reconhece qualquer importância, nem mesmo aquela que ainda o determinava como um meio para um outro fim exterior a ele próprio. Em vez de procurar estabelecer com o mundo uma atitude cultural a partir da actualização da imortalidade potencial dos objectos culturais que, a par de outros objectos, o constituem, a sociedade actual vive em torno do bem-estar proporcionado pelo entretenimento, pela mera diversão.<sup>146</sup> A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

---

precisamente esta condição isolada dos novos escravos, os do consumo, porque nela se potencia, não raras vezes, o encontro massivo de pessoas que, no entanto, não interagem, não dialogam, não exercitam a comunicabilidade do seu pensamento. É neste sentido que Jean Baudrillard afirma que o homem de hoje é apenas um ser “gregário (a TV em família, o público do estádio ou do cinema, etc.). (...) O objecto de consumo isola.” [“(…) grégaire (la T.V. en famille, le public de stade ou de cinéma, etc.). (...) L’objet de consommation isole.”]. in Jean BAUDRILLARD, *La Société de Consommation*, p. 122. Ora, na medida em que a ilusão da companhia tem consequências profundas em termos do questionamento da nossa capacidade de julgar, e se vimos que esta tem uma íntima relação com a cultura, parece inevitável que o facto de não nos encontrarmos verdadeiramente com os outros tenha igualmente repercussões culturais.

<sup>145</sup> Em absoluta consonância com esta ideia de Hannah Arendt, Adorno afirma: “Antes de tudo, é necessário reconhecer este simples facto: o que é especificamente cultural é aquilo que é dispensável à nua necessidade da vida.” [“Zunächst wird man das Simple festhalten müssen, daß das spezifisch Kulturelle eben das der nackten Notdurft des Lebens Enthobene ist.”] in Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I*, p. 124.

<sup>146</sup> Deveremos recordar, a respeito do menosprezo actual pela cultura, um outro equívoco que enunciámos no capítulo I como decorrente do narcisismo: a ilusão da felicidade. O elogio do entretenimento constante é talvez o melhor sinal da condição sempre insatisfeita do consumidor. Não será correcto dizer, a este nível, que a facilidade com que os produtos de entretenimento são consumidos se alarga do consumo à produção. Isto porque essa produção obedece sempre a uma exigência, altamente ingrata porque impossível de concretizar, de satisfazer uma sociedade de consumidores sempre insatisfeitos com os próprios produtos que consomem. É como se houvesse hoje uma proclamação natural ao direito à felicidade e, nessa medida, se exigisse da indústria de entretenimento a consecução de tal expectativa. Em consonância com esta ideia, João Barrento afirma que “(...) hoje proclama-se o «direito à felicidade» a qualquer preço, ainda que isso signifique a rasura da ética, a substituição da racionalidade pela sedução, a incapacidade de convívio produtivo com a dor, sempre excluída ou anestesiada.” in João BARRENTO, *A Espiral Vertiginosa*.

*“Talvez a principal diferença entre sociedade e sociedade de massas seja a de que a sociedade desejava a cultura, valorizava e desvalorizava as coisas culturais como mercadorias sociais, usava e abusava delas em função dos seus próprios fins egoístas, mas não as «consumia». (...) A sociedade de massas, pelo contrário, não deseja cultura mas entretenimento, e os artigos oferecidos pela indústria de entretenimento são de facto consumidos pela sociedade como quaisquer outros bens de consumo.”*<sup>147</sup>

---

*Ensaio sobre a cultura contemporânea*, p. 59. É igualmente esta ilusão da felicidade que Jean Baudrillard pretende tornar evidente quando afirma sucintamente: *“Todo o discurso sobre as necessidades assenta numa antropologia ingénua: a da propensão natural para a felicidade.”* [“*Tout le discours sur les besoins repose sur une anthropologie naïve: celle de la propension naturelle au Bonheur.*”] Este autor retoma inclusivamente a ideia que Reisman enuncia em *A Multidão Solitária*, segundo a qual vivemos num tempo cujo máximo critério ético é a “«fun-morality», ou o dever de se divertir.” [“(…)«fun-morality», où l’impératif de s’amuser (…).”] Cf. Jean BAUDRILLARD, *La Société de Consommation*, pp. 59, 113. Não devemos esquecer, no entanto, que o entretenimento conhece hoje o extremo oposto da diversão: a emoção barata provocada por alguns produtos dessa ordem. Esta emoção, que Adorno descreve com extraordinária beleza através da imagem de um realizador que *“com interessante ironia trata de recolher imediatamente as lágrimas ainda mal as pôs a correr”* [“(…) *nimmt die Träne mit pikfeiner Ironie sofort wieder zurück, kaum daß er sie anstellte.*”], visa precisamente entreter o espectador ávido de emoções rápidas. Cf. Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften 3, Dialektik der Aufklärung*, p. 306. Máxima ironia: hoje até a comoção serve para entreter!

<sup>147</sup> [“*Perhaps the chief difference between society and mass society is that society wanted culture, evaluated and devaluated cultural things into social commodities, used and abused them for its own selfish purposes, but did not «consume» them. (...) Mass society, on the contrary, wants not culture but entertainment, and the wares offered by the entertainment industry are indeed consumed by society just like any other consumer goods.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 205. A consideração de que menosprezamos os objectos artísticos em nome da diversão e a ela os subtraímos não é nova. Podemos encontrar esta mesma constatação em Nietzsche quando o filósofo afirma: *“Para que serve toda a arte das nossas obras de arte, se perdemos essa arte superior, a arte das festas? Antigamente todas as obras de arte eram expostas na grande via triunfal da humanidade como monumentos comemorativos de momentos superiores e felizes. Agora quer-se, com as obras de arte, atrair os pobres seres exaustos e doentes para fora da vida dolorosa da humanidade, para lhes proporcionar um momentozinho de prazer, um pouco de embriaguez e loucura.”* [“*Was liegt an aller unsrer Kunst der Kunstwerke, wenn jene höhere Kunst, die Kunst der Feste, uns abhanden kommt! Ehemals waren alle Kunstwerke an der grossen Feststrasse der Menschheit aufgestellt, als Erinnerungszeichen und Denkmäler hoher und seliger Momente. Jetzt will man mit den Kunstwerken die armen Erschöpften und Kranken von der grossen Leidensstrasse der Menschheit bei Seite locken, für ein lüsternes Augenblickchen; man bietet ihnen einen kleinen Rausch und Wahnsinn an.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («*La gaya scienza*»), 89, p. 446.

Ora, se definimos cultura como uma atitude que cria as condições de habitabilidade do homem no mundo, na exacta medida em que é uma forma de habitar e preservar um mundo comum, deveremos chamar deserto ao local em que hoje vivemos. Em lugar de assumir uma preocupação com o mundo comum ou sequer com o mundo durável dos objectos vulgares, o indivíduo da sociedade de massas é aquele que consome e isto porque entende a sua vida como o maior dos bens. Cada vez com mais tempo livre, este indivíduo dedica-se quase exclusivamente ao seu processo vital, desenvolvendo as actividades necessárias para que este processo seja satisfeito. O desejo de entretenimento encontra-se hoje na lista de tais actividades. Nesse sentido, os indivíduos da sociedade de massas não se ocupam propriamente dos objectos mundanos, seja ao nível da criação artística ou do próprio cultivo de uma atitude cultural através da elaboração e comunicação de juízos.<sup>148</sup> A ocupação destes indivíduos é com o seu processo biológico, as suas necessidades vitais que, por o serem, nunca cessam. É por isso que o valor temporal fundamental numa sociedade de massas não é a imortalidade potencial e a sua actualização, ou sequer a durabilidade do mundo, mas sim o instante, isto é, a capacidade de tornar a vida do indivíduo mais leve através de uma “frescura” sem densidade ou, se quisermos, através de produtos instantâneos que, tão repentinamente como surgem, se apagam da memória.<sup>149</sup> Ora, o narcisismo, sendo o modo de

---

<sup>148</sup> No que diz respeito ao pessimismo relativamente ao surgimento de novos “génios” ou de novas criações artísticas, presente em Adorno, Steiner ou Finkelkraut, Oliver Bennett sublinha a diferença entre o pessimismo dos dois últimos autores afirmando com humor: *“George Steiner pode ter acreditado que o aparecimento de outro Miguel Ângelo, Shakespeare ou Mozart era improvável na nossa cultura; a questão para Finkelkraut e Hoggart foi se alguém repararia nisso.”* [*“George Steiner might have believed that the coming in our culture of another Michelangelo, Shakespeare or Mozart was unlikely; the question for Finkelkraut and Hoggart was whether or not anyone would notice.”*] in Oliver BENNETT, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, p. 134.

<sup>149</sup> A fraqueza da memória cultivada pela indústria do entretenimento, aliada à falta de “treino mental” para compreender para além daquilo que nos é dado a ver, conduz ao elogio do instante, isto é, ao consumo instantâneo. Adorno refere-se precisamente a esta relação entre a perda actual da memória e o instante. Nas suas palavras: *“Parte-se do princípio que o consumidor tem má memória: a ninguém se atribui a capacidade de recordar seja o que for que tenha acontecido, de se concentrar numa coisa diferente daquela que lhe está a ser oferecida num dado momento. O consumidor é então reduzido ao presente abstracto.”* [*“Ausgegangen wird von der Gedächtnisschwäche der Konsumenten: keinem wird zugetraut, daß er sich an etwas*

raciocínio típico de um indivíduo da sociedade de massas, condu-lo à desvalorização do encontro com os outros e da esfera pública em que tal encontro acontece, permitindo, por contraponto, conferir importância ao ciclo vital individual. Este narcisismo, nascido do isolamento e do desacompanhamento, encontra no avesso da cultura, no deserto, o ambiente mais propício à sua propagação. Deveremos, no entanto, sublinhar que o problema do narcisismo, como já foi adiantado no capítulo I, não é propriamente a sua existência, mas sim a capacidade de se alastrar a todos os domínios e actividades que os indivíduos preconizam no mundo. Do mesmo modo, não é o entretenimento, por si só, que levanta problemas ao mundo, mas o facto de o nosso tempo se assumir como a era da diversão, a tal ponto que esta mesma diversão domina as preocupações centrais dos indivíduos que se enquadram numa sociedade de massas.<sup>150</sup> Nesse sentido, o deserto, caracterizando-se como um universo em que o consumo do entretenimento e o narcisismo que lhe é próprio se assumem como dominantes em termos das

---

*erinnere, auf etwas anderes konzentriere, als was ihm im Augenblick geboten wird. Er wird auf die abstrakte Gegenwart reduziert.”] in Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften 3, Dialektik der Aufklärung*, p. 307.*

<sup>150</sup> Johan Huizinga mostra, no célebre ensaio intitulado *Homo Ludens*, que o homem pode definir-se como ser que joga: “Quanto a mim, a seguir ao Homo Faber e talvez ao mesmo nível do Homo Sapiens, o Homo Ludens, o homem lúdico e jogador, tem direito a um lugar na nossa nomenclatura”. [*“Toch schijnt mij homo ludens, de spelende mensch, een even essentieele functie aan te duiden als het maken, en naast homo faber een plaats te verdienen.”*] Para este autor, as civilizações mais antigas revelam o jogo como elemento comum de actividades tão distintas como a guerra e a poesia, o conhecimento ou a música, ao contrário daquilo a que se assiste desde o século XIX. Desde então, diz-nos Huizinga, a cultura deixou de ser “jogada”. Mas o que pode querer isto significar, que o jogo se perdeu, se afirmamos que pertencemos hoje a uma era da diversão, do entretenimento alargado a todas as esferas da vida? A resposta a esta questão pode estar na concepção de jogo que Huizinga desenvolve. Trata-se de uma tendência séria, segundo o autor, que traduz a intenção de nos situarmos acima da realidade, isto é, de nos elevarmos ao nível da nossa própria capacidade de imaginação. Huizinga pretende mostrar como o elemento lúdico estava particularmente implicado nas actividades culturais, sobretudo na música, e que, por contraponto, o jogo, assumido neste sentido particular, deixou de existir. O autor atribui esta perda ao cruzamento da sobrevalorização do factor económico e do deslumbramento diante das evoluções tecnológicas. Cf Johan HUIZINGA, *Verzamelde Werken V, Cultuurgeschiedenis III, Homo Ludens*, pp. 26, 224 e sgs. Neste sentido, se aceitarmos as ideias estimulantes de Huizinga, podemos dizer que o elemento lúdico da cultura se perdeu – um jogo exigente que nos conduzia à fruição de uma realidade para além daquela que, individualmente, reconhecemos. Restou-nos, talvez, a dimensão lúdica dos produtos de um entretenimento alargado que constantemente nos conduz à fruição imanente e estéril da realidade desertificada que nos cerca.



actividades que ocupam o tempo livre do indivíduo, constitui a grande ameaça à adopção de uma atitude cultural. Isto porque nenhuma atitude cultural pode ser verdadeiramente esperada por parte de homens que vivem num contexto dominado pelo valor da vida e pelo instante para o qual este valor nos remete, em lugar de reconhecerem o valor do mundo que, pela sua durabilidade, a nós sobrevive desejavelmente no futuro e, enquanto passado, nos precede.<sup>151</sup> Assim, se a atitude do filisteu ameaçava a cultura, por ser orientada por uma instrumentalização que atentava contra a imortalidade potencial dos objectos culturais, mas não contra a durabilidade ordinária que qualquer objecto pode atingir no mundo, o narcisismo do indivíduo incluído numa sociedade de massas destrói o próprio mundo onde essa atitude pode ser assumida, na medida em que não limita os indivíduos a usar os objectos do mundo, mas ainda transforma tais objectos em produtos prontos a consumir.<sup>152</sup> Vemos como a nova conjuntura do instante e do narcisismo representa um verdadeiro atentado contra a cultura e o próprio mundo. O indivíduo, centrado em si mesmo e na sua vida, esgota o seu tempo livre no entretenimento e, portanto,

---

<sup>151</sup> Podemos estabelecer uma relação entre a valorização da vida e o menosprezo pelo passado do mundo. Em contraste com a densidade do passado do mundo, a vida solicita-nos cada vez mais a satisfação imediata, de preferência instantânea, das necessidades vitais. É neste mesmo sentido que Ortega y Gasset afirma: *“Quer dizer que o homem do presente sente que a sua vida é mais vida do que todas as antigas ou, dito vice-versa, que o passado íntegro ficou pequeno para a humanidade actual. (...) Para já, a nossa vida sente-se de maior tamanho que todas as vidas. Como poderá sentir-se decadente? Antes pelo contrário: o que sucedeu é que, de tanto se sentir mais vida, perdeu todo o respeito, toda a atenção pelo passado.”* [*“Es decir, que el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o, dicho viceversa, que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual. (...) Nuestra vida se siente, por lo pronto, de mayor tamaño que todas las vidas. Como podrá sentirse decadente? Todo lo contrario: lo que ha acaecido es que, de puro sentirse más vida, ha perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado.”*] in José ORTEGA Y GASSET, “La Rebelión de las Masas”, pp. 161-162, 167-168. Segundo este autor, a incapacidade que o homem da sociedade de massas tem para reconhecer a decadência do seu tempo deriva precisamente deste menosprezo generalizado que hoje dedica ao passado. Isto porque se, inversamente, o valorizasse, poderia reconhecer a superioridade das formas antigas de conceber e lidar com a cultura.

<sup>152</sup> Anunciando Mercúrio, o deus dos comerciantes, como o deus do mundo moderno, Wagner referia-se já a esta tendência para transformar a arte num conjunto de produtos para consumir e entreter. Segundo Wagner, a alteração desta condição decadente a que o mundo moderno conduz a arte passaria por uma Revolução que contrariasse esta tendência. Esta Revolução consistiria, de acordo com o autor, numa educação fundada no cultivo da beleza e numa libertação da esfera das necessidades. Cf. Richard WAGNER, *A Arte e a Revolução*, pp. 59, 94-95.

limita-se a consumir, de forma incessante, os produtos instantâneos que a ele continuamente se oferecem.

O sinal mais evidente, e talvez o mais preocupante, da generalização do consumo que, por definição, não tem um fim, é a própria alteração ao nível daquilo que consideramos ser um objecto cultural: um objecto cuja tangibilidade, destinada a ser reconhecida como bela, permite que o assumamos como o mais mundano dos objectos do mundo e, por isso, o mais durável. Os novos “objectos culturais” que surgem no mundo, se é que ainda assim os podemos denominar, revelam-nos bem esta transformação. Tais objectos não são, na verdade, culturais, constituindo-se apenas como meras mercadorias, produtos de consumo, prontos a servir uma sociedade ávida de bens instantâneos para consumir.<sup>153</sup> Enquanto produtos e não objectos, essas mercadorias dispensam, obviamente, o próprio reconhecimento da sua beleza. Nenhum produto de consumo, ao contrário de um mero objecto de uso, o qual ainda podemos denominar ou não como belo, nos apela a uma apreciação desta ordem. Ora, se estes novos produtos dispensam o reconhecimento da sua beleza, e na medida em que o consumo não tem fim, deveremos admitir o perigo que corremos em termos das próprias obras culturais do passado. É que o consumo, não tendo um fim, encaminha-nos cada vez mais para uma “massificação” das próprias obras do passado, substituindo, por assim dizer, a sua beleza, que na maior parte dos casos estava associada à dificuldade da sua interpretação, por uma simplificação que despromove a própria obra. Hannah Arendt alerta-nos, justamente, para este perigo:

*“A indústria do entretenimento é confrontada com apetites gigantescos, e uma vez que as suas mercadorias desaparecem pelo consumo, tem de oferecer constantemente novos artigos. Perante tal dificuldade, aqueles*

---

<sup>153</sup> A diferença no modo como a sociedade e a sociedade de massas olham os objectos culturais reside, segundo Adorno, no facto de termos deixado de os conceber como obras de arte que são também mercadorias (o que é já uma verdadeira ameaça) mas agora os vemos tão-somente como mercadorias. Nas suas palavras: “As formas culturais típicas da indústria da cultura deixaram de ser também mercadorias: são-no agora de forma integral.” [“Geistige Gebilde kulturindustriellen Stils sind nicht länger auch Waren, sondern sind es durch und durch.”] in Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften* 10.1, *Kulturkritik und Gesellschaft I*, p. 338.

que produzem para os meios de comunicação de massa tratam de esquadrihar todo o campo da cultura do passado e do presente na esperança de encontrar material adequado. Além disso, este material não pode ser oferecido tal como é; tem de ser alterado de forma a tornar-se divertido, tem de ser preparado para ser consumido facilmente.”<sup>154</sup>

Assim sendo, se a atitude instrumental é um atentado contra a cultura, na medida em que não permite reconhecer nos objectos culturais uma beleza

---

<sup>154</sup> [“The entertainment industry is confronted with gargantuan appetites, and since its wares disappear in consumption, it must constantly offer new commodities. In this predicament those who produce for the mass media ransack the entire range of past and present culture in the hope of finding suitable material. This material, moreover, cannot be offered as it is; it must be altered in order to become entertaining, it must be prepared to be easily consumed.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 207. Hannah Arendt considera que alguns intelectuais se dedicam a simplificar obras clássicas, desvirtuando-as, no sentido de as preparar para serem consumidas pela sociedade de massas. Nas suas palavras: “O resultado disto não é a desintegração, mas a decadência, e aqueles que activamente a promovem não são os compositores de música popular mas um tipo especial de intelectuais, muitas vezes cultos e bem informados, cuja única função é organizar, difundir e modificar objectos culturais a fim de persuadir as massas de que Hamlet pode ser tão divertido como My Fair Lady e, possivelmente, também tão educativo.” [“The result of this is not disintegration but decay, and those who actively promote it are not the Tin Pan Alley composers but a special kind of intellectuals, often well read and well informed, whose sole function is to organize, disseminate, and change cultural objects in order to persuade the masses that Hamlet can be as entertaining as My Fair Lady, and perhaps educational as well.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 207. George Steiner denuncia igualmente a tendência simplificadora a que têm sido sujeitos textos fundamentais: “Nos Estados Unidos publicaram-se já versões de trechos da Bíblia e da obra de Shakespeare em inglês básico e no formato de banda desenhada”. [“In the United States, there have appeared versions of parts of the Bible and of Shakespeare in basic English and in strip-cartoon format.”] in George STEINER, *In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, p. 82. A modificação operada em relação aos próprios objectos culturais revela a diluição da fronteira entre cultura e entretenimento, de modo que as obras de arte perdem o seu tempo adequado e o estatuto de objectos que, por natureza, se distinguem dos outros objectos do mundo. Esta diluição pode ser compreendida como a perda de referências especificamente culturais. É este problema que Alain Finkielkraut pretende tornar claro quando afirma que “o problema com que estamos confrontados, desde há pouco, é diferente, e mais grave: as obras existem, mas tendo-se esbatido a fronteira entre a cultura e o divertimento, já não há lugar para as acolher e para lhes dar sentido. Elas flutuam então absurdamente num espaço sem coordenadas nem referências”. [“Le problème auquel nous sommes, depuis peu, confrontés est différent, et plus grave: les œuvres existent, mais la frontière entre la culture et le divertissement s’étant estompée, il n’y a plus de lieu pour les accueillir et pour leur donner sens. Elles flottent donc absurdement dans un espace sans coordonnées ni repères.”] in Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, p. 158.

capaz de os elevar ao seu tempo próprio, o narcisismo menospreza esses objectos ao ponto de destruir a sua natureza e de os transformar em simples produtos para consumir. O mesmo será dizer que se o uso dos objectos culturais desvirtua o seu tempo próprio, o consumo desses objectos modifica tragicamente a sua natureza. É a este nível, transformando os objectos culturais em produtos instantâneos para consumir e satisfazer necessidades, que podemos afirmar que a cultura se encontra verdadeiramente em perigo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A cultura está a ser ameaçada quando todos os objectos e coisas mundanas, produzidas no presente ou no passado, são tratadas como meras funções do processo vital da sociedade, como se elas estivessem aí apenas para satisfazer alguma necessidade (...).”*<sup>155</sup>

Igualando-se aos produtos que servem o consumo fugaz, os novos produtos “culturais” perdem a possibilidade de perdurar e é por isso que a memória não os conserva. Ao contrário de um objecto cultural que, mesmo usado para outro fim que o ultrapassa, ainda pode ser recordado por aqueles que, através da sua capacidade para julgar, reconhecem o mundo que ele representa, dificilmente recordamos um produto de consumo. Isto porque afirmarmos que o consumo é um movimento sem fim significa dizer que os produtos que se consomem têm um fim de tal forma imediato que solicitam constantemente a sua reposição. A sua duração torna-se assim ridícula comparada àquela de um objecto do mundo. É precisamente porque os produtos do consumo estão sempre a terminar que a lógica consumista exige a incessante procura de novos produtos, feitos precisamente para terminarem. Estes produtos não perduram, não deixam rasto. E é tão assombroso quanto revelador o modo como a memória lhes resiste.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> [“Culture is being threatened when all worldly objects and things, produced by the present or the past, are treated as mere functions for the life process of society, as though they are there only to fulfill some need (...).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 208.

<sup>156</sup> Menosprezamos hoje a memória ao ponto de não compreendermos que é precisamente nesta nossa faculdade que podemos guardar as referências fundamentais para um entendimento com os outros no enquadramento de uma esfera pública. George Steiner insiste, não raras vezes, no papel que a memória

A sociedade de massas, assumindo o entretenimento não como um aspecto da vida do indivíduo, mas sim como o centro da vida individual, questiona a natureza específica dos objectos culturais. Tais objectos abandonam inevitavelmente o seu tempo próprio pela modificação simplificativa que sofrem, correndo o sério risco de perder a dimensão mundana que os caracteriza ao serem constituídos como produtos prontos a consumir e, no fundo, ao serem tocados pela necessidade vital do indivíduo.<sup>157</sup> Este entretenimento alargado não pode coexistir com uma atitude cultural e nem mesmo com a existência específica dos objectos culturais. Mais ainda: a sede devoradora e vital do consumo que constitui a nossa era de diversão não pode coexistir com o mundo, entendido como esse espaço de aparência dos objectos duráveis, e muito menos com uma memória conjunta que, pela troca de juízos na esfera pública, reconhece e actualiza a imortalidade potencial dos objectos culturais. Acerca desta associação entre, por um lado, cultura e mundo e, por outro, entretenimento e vida, Hannah Arendt afirma com toda a clareza:

---

desempenha na cultura e naquilo que mais adiante designaremos por “educação cultural”. Por contraste, Steiner denuncia o menosprezo pela memória como um sintoma muito evidente da nossa era de “pós-cultura”. A este respeito, George Steiner afirma: *“O declínio catastrófico da memorização na nossa própria educação moderna e na bagagem do adulto é um dos sintomas fundamentais, ainda que até hoje mal compreendido, de uma pós-cultura”*. [*“The catastrophic decline of memorization in our own modern education and adult resources, is one of the crucial, though as yet little understood, symptoms of an after-culture.”*] in George STEINER, *In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, p. 84. Afinal, diz-nos este autor, é a capacidade de memorização que garante um quadro de referências comuns.

<sup>157</sup> Há autores que consideram que a sujeição dos objectos culturais à lógica do consumo é muito mais perigosa do que qualquer censura política. Isto talvez porque esta última tem um rosto, é identificável, e portanto, não sendo dominante, é mais fácil de contornar. É neste sentido que podemos compreender a afirmação de Octavio Paz, citada por Ramin Jahanbegloo, segundo a qual *“«hoje a literatura e as artes estão expostas a um perigo diferente: estão ameaçadas, não por uma doutrina ou um partido político, mas por um processo económico sem rosto, sem alma e sem direcção»”*. [*“(…) «aujourd’hui la littérature et les arts sont exposés à un danger différent: ils sont menacés, non pas par une doctrine ou un parti politique, mais par un processus économique sans visage, sans âme et sans direction».”*] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 17.

*“A cultura diz respeito a objectos e é um fenómeno do mundo; o entretenimento diz respeito a pessoas e é um fenómeno da vida. Um objecto é cultural na medida em que pode perdurar (...).”*<sup>158</sup>

A conclusão que daqui podemos retirar é que a atitude cultural e o entretenimento generalizado não podem coincidir; quando um existe, o outro é necessariamente sacrificado. Eles distinguem-se no essencial: se a cultura é uma atitude intrinsecamente ligada a uma relação possível com os objectos construídos em nome do mundo que, entre os homens, pode ser assumido como comum, o entretenimento faz-se para as pessoas; se a cultura é “um fenómeno do mundo”, o entretenimento é “um fenómeno da vida”. Neste sentido, a cultura solicita-nos uma atenção ao mundo que depende, ela mesma, da superação das nossas preocupações vitais. A sua existência supõe a capacidade de abandonarmos, ainda que por momentos, a diversão e o instante, no sentido de nos ocuparmos do mundo e reconhecermos em alguns objectos que nele se inscrevem a beleza e a maior durabilidade que podemos conceber numa obra feita por mãos humanas: a imortalidade potencial. Não é possível sentirmo-nos em casa num mundo se nos centrarmos exclusivamente no entretenimento e menosprezarmos o próprio mundo.

Ora, na medida em que uma verdadeira atitude cultural, que, como vimos, só pode ser assumida entre os homens numa esfera pública através de uma troca efectiva dos seus juízos, é incompatível com esta era da diversão, deveremos constatar que a própria expressão “cultura de massas” traz consigo uma contradição nos termos. Como vimos, a comunicação do juízo cultiva, ela própria, uma atitude cultural ao possibilitar o reconhecimento comum de um mundo que nos precede. Hoje, em lugar de nos dedicarmos a comunicar os nossos juízos permitindo, assim, constituir uma esfera pública onde os objectos culturais podem aparecer e ser apreciados em comum, *cultivamos* antes um narcisismo e centramos as nossas ocupações em torno, não do mundo, mas da vida individual. Este narcisismo leva-nos a alargar as nossas necessidades

---

<sup>158</sup> [*“Culture relates to objects and is a phenomenon of the world; entertainment relates to people and is a phenomenon of life. An object is cultural to the extent that it can endure (...).”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 208.

vitais ao entretenimento e a reduzir os objectos do mundo a simples produtos para consumir. Vivemos numa sociedade de consumo insaciável, absolutamente incapaz de compreender a importância de um mundo assumido em comum ou sequer a de um mundo cuja durabilidade ultrapassa a nossa vida individual. Esta atitude não favorece, obviamente, a imortalidade potencial dos objectos culturais, nem mesmo permite o modesto reconhecimento de que o objecto cultural é, entre os outros objectos do mundo, simplesmente durável. O consumo remete-nos para o instante. É por isso que a nossa sociedade de massas, em lugar de favorecer uma atitude cultural, quase a inviabiliza, minando a possibilidade da durabilidade do mundo em nome de necessidades vitais que são, como vimos, profundamente anti-culturais. Assim, reconhecendo que vivemos numa sociedade de consumidores, deveremos dizer que, mais do que a uma “cultura de massas”, assistimos hoje a um “entretenimento de massas”.<sup>159</sup>

*“O que daqui resulta não é, claro, uma cultura de massas – a qual, estritamente falando, nem sequer existe – mas um entretenimento de*

---

<sup>159</sup> João Barrento propõe o conceito de “*populismo cultural mediático*” para designar o que outrora se denominava por “cultura de massas”. Esta substituição de terminologia não é justificada, neste autor, pelo facto de o conceito de “cultura de massas” conter uma contradição interna, mas sim por um outro aspecto que nos parece igualmente relevante. É que o conceito “cultura de massas” indica, para além de uma uniformização, a dimensão anónima e “*despersonalizada*” dos valores culturais que hoje foi substituída pelo “*culto da personalidade que vive de dar nome e rosto aos agentes da «cultura», que um programa de televisão transforma rapidamente em estrelas e mitos*”. Numas páginas adiante, este autor propõe ainda o interessante conceito de “*arraial da «cultura» contemporânea*” no sentido de designar a conjuntura popular da “pseudo-cultura” actual. Cf. João BARRENTO, *A Espiral Vertiginosa. Ensaios sobre a cultura contemporânea*, pp. 51, 60. Por seu turno, Adorno reconhece que o conceito “cultura de massas”, utilizado nas versões iniciais de *Dialéctica do Iluminismo* (obra publicada com Horkheimer em 1947), deixou de servir pelo facto de pressupor o erro de que “*se trataria de alguma coisa como uma cultura que surge espontaneamente das próprias massas*” [“(…) daß es sich um etwas wie spontan aus den Massen selbst aufsteigende Kultur handele (….)”]. Adorno parece ter descoberto que a cultura de massas não é espontânea, obedecendo, isso sim, a uma organização industrial que se assumiria como “*a voz do dono*” [“(…) die Stimme ihres Herrn.”]. Daí que o conceito que veio substituir o antigo tenha sido “*indústria da cultura*” [“(…) «Kulturindustrie» (….)”]. Cf. Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften* 10.1, *Kulturkritik und Gesellschaft I*, pp. 337-338. Entendemos que, para além das vantagens enunciadas por Adorno a respeito deste conceito, o problema da contradição interna que o antigo conceito, “cultura de massas”, continha, permanece no de “indústria da cultura”, sendo portanto preferível denominar este fenómeno de acordo com a expressão de Hannah Arendt: “entretenimento de massas”.

*massas que se alimenta dos objectos culturais do mundo. (...) A questão é que uma sociedade de consumidores é possivelmente incapaz de tomar conta de um mundo e das coisas que pertencem exclusivamente ao espaço das aparências mundanas, porque a sua atitude predominante em relação a todos os objectos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo aquilo em que toca.*<sup>160</sup>

Contrariando a constituição de uma verdadeira esfera pública em nome do narcisismo, a assunção de uma atitude cultural vê-se cada vez mais ameaçada. Centrados em nós mesmos, o terreno que nos circunda é profundamente árido. Nesse sentido, a nossa casa é hoje esse “*entulho pedregoso*” onde nenhuma raiz pode prender-se e nenhum ramo pode crescer. É por isso que a melhor caracterização da nossa morada é o deserto. É certo que quer numa sociedade, quer numa sociedade de massas, o incentivo à constituição de uma esfera pública e, portanto, ao cultivo de uma atitude cultural, não existe. Mas talvez a diferença entre uma sociedade e uma sociedade de massas a este nível seja a de que, nesta última, a assunção de uma preocupação mínima com a cultura é quase um acto de heroísmo, isto é, de resistência de uns poucos às imensas solicitações do entretenimento generalizado. De facto, ao deserto está inevitavelmente associada a imagem do oásis, um mundo restrito onde a cultura é ainda possível. Num texto que Hannah Arendt escreveu de preparação para uma aula, em 1955, a autora afirma que “*o oásis é, de forma bem concreta, a terra da cultura, a terra cultivada, e o deserto deve ser considerado como tudo aquilo que não é cultivado, tomando-se como base um parâmetro determinado da cultura e da formação ocidental*”.<sup>161</sup> Hannah Arendt diz-nos quem são os habitantes deste

---

<sup>160</sup> [“The result is, of course, not mass culture which, strictly speaking, does not exist, but mass entertainment, feeding on the cultural objects of the world. (...) The point is that a consumers’ society cannot possibly know how to take care of a world and the things which belong exclusively to the space of worldly appearances, because its central attitude toward all objects, the attitude of consumption, spells ruin to everything it touches.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 211.

<sup>161</sup> [“Ganz konkret also ist die Oase das Kultur, das kultivierte Land und die Wüste all das, was unter Zugrundelegung eines bestimmten Maßstabes abendländischer Kultur und Bildung als nicht kultiviert angesehen werden muß.”] in Hannah ARENDT, *WP*, pp. 185-186.



mundo restrito, preservado, por assim dizer, no meio do deserto. Ali moramos todos nós quando, em privado, nos dispomos ao amor e à amizade, numa palavra, ao sentir. Mas ali mora ainda o artista, no seu isolamento, o filósofo, na sua solidão e, porventura, mais uns poucos que, por assim dizer, se recusaram a mudar-se definitivamente de uma casa cultural para o espaço desertificado que nos envolve e cujo alastramento se verifica a cada momento.<sup>162</sup>

Ora, partindo do pressuposto de que a educação é um domínio profundamente dependente da cultura, e admitindo que vivemos hoje não num mundo que incentiva a constituição de uma esfera pública e, portanto, uma atitude verdadeiramente cultural, mas no deserto, é agora altura de averiguar o papel da educação na preservação desse pequeno terreno fértil que ainda nos resta: o oásis. É que: “Amigos, o solo é pobre, precisamos de espalhar abundantemente as sementes, a fim de obtermos, pelo menos, modestas colheitas.”<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Parece-nos existir uma hesitação em Hannah Arendt no que diz respeito à dimensão exclusivamente privada do oásis. Por um lado, a autora afirma que o oásis é o espaço onde é possível o sentir, o pensar e a criação artística, o que nos indica que o oásis corresponde à dimensão de uma esfera privada, marcada pela solidão, pelo isolamento, pelo amor e pela amizade. No entanto, a autora sugere-nos também que o oásis é a terra cultivada, o que nos dá ideia da admissão de que aí ainda é possível a constituição restrita de uma esfera pública onde alguns homens comunicam os seus juízos. Nesse sentido, optamos aqui por considerar que o oásis não é apenas um lugar de privacidade, sendo ainda o espaço que acolhe aqueles que, em comum, decidem cultivar a sua habitação, formulando e comunicando os seus juízos. A ideia de que essas esferas públicas se assumem hoje como uma raridade é facilmente constatável. E essa constatação poderá estar na base da identificação arendtiana do oásis com a esfera privada da existência. Efectivamente, quem pode negar que as esferas públicas que hoje existem, e que podemos encontrar nos espaços circunscritos de um colóquio, de uma reunião de amigos ou de uma manifestação, pouco se assemelham àquele que, segundo Hannah Arendt, corresponde ao ideal de esfera pública que a *polis* representava?

<sup>163</sup> [“Freunde, der Boden ist arm, wir müssen reichlichen Samen Ausstreun, daß uns doch nur mäßige Ernten gedeihn.”] in NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, pp. 26-27.

## 2. A educação cultural como preservação do oásis

Em primeiro lugar deveremos reconhecer um problema, para o qual Hannah Arendt nos alerta, nesta relação que pretendemos estabelecer entre cultura, enquanto atitude desinteressada relativamente aos objectos culturais do passado, e educação. Vimos como os objectos culturais nascem de uma intenção durável e como a sua imortalidade potencial depende da transposição de uma atitude instrumental. Nessa medida, a relação mais adequada com estes objectos implica entendê-los como fins em si mesmos, e não sujeitá-los à procura de qualquer fim que lhes seja exterior. Ora, no caso concreto da educação, vimos como a atitude do filisteu cultivado denunciava precisamente essa tentativa de usar os objectos culturais como uma forma de se tornar mais educado e de, assim, adquirir uma maior posição social. Podemos então dizer que qualquer utilização dos objectos culturais para outros fins, entre os quais se inclui a educação, parece resultar numa relação abusiva e inapropriada com tais objectos. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“As grandes obras de arte são tão maltratadas quando servem propósitos de auto-educação ou de aperfeiçoamento de si mesmo como quando servem quaisquer outros fins; pode ser tão útil e legítimo olhar para uma imagem com o intuito de aprender mais sobre um dado período como usar um quadro para tapar um buraco na parede. Em ambos os casos, o objecto de arte está a ser usado com segundas intenções. Tudo é aceitável, desde que se tenha consciência de que esses usos, legítimos ou não, não constituem a relação apropriada com a arte.”*<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> [“The great works of art are no less misused when they serve purposes of self-education or self-perfection than when they serve any other purposes; it may be as useful and legitimate to look at a picture in order to perfect one’s knowledge of a given period as it is useful and legitimate to use a painting in order to hide a hole in the wall. In both instances the art object has been used for ulterior purposes. All is well as long as one remains aware that these usages, legitimate or not, do not constitute the proper intercourse with art.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 203.

Ora, se a adopção de uma atitude cultural exige que os objectos culturais não sejam assumidos para servir fins externos, nem mesmo em nome da auto-educação, deveremos, no entanto, aceitar que a educação é porventura o domínio em que a sua utilização é mais aceitável e, em si mesmo, justificável. Hannah Arendt nunca estabelece uma relação entre cultura e educação mas se aqui optamos pelo conceito de “educação cultural” é justamente porque consideramos que esse conceito não entra em contradição com o seu pensamento e com aquela que, segundo a autora, é a própria função da educação: dar a conhecer aos novos seres o mundo onde se inserem, um mundo que provém do passado e cujo reconhecimento está absolutamente implicado na sua renovação. É nesse sentido que entendemos que a educação não pode estar separada do universo dos objectos culturais, na medida em que é por eles que o conhecimento do passado é possível. Por isso optámos pelo conceito de “educação cultural” para designar aquilo que a educação deve ser no sentido de assumir a sua principal função.

Deveremos, além disso, acentuar a diferença que nos parece existir entre este conceito e a educação que o filisteu cultivado procurava. Vimos como, neste último caso, alguns homens utilizavam os objectos culturais no sentido de se tornarem mais educados e de, assim, subirem na sociedade. Quando nos referimos a uma “educação cultural” não estamos, obviamente, a remeter para o mesmo contexto. É certo que este conceito pressupõe uma certa utilização dos objectos culturais e, nesse sentido, a adopção de uma atitude que não é verdadeiramente cultural com tais objectos. No entanto, mesmo admitindo este pressuposto, deveremos sublinhar que por educação cultural entendemos uma educação que, em lugar de usar os objectos culturais para um fim que é exterior à própria atitude cultural, pode permitir, pelo contrário, favorecer tal atitude. Procuraremos mostrá-lo mais adiante. Centremo-nos, por agora, no próprio conceito de educação que Hannah Arendt nos oferece e perguntemos: mesmo admitindo que a educação possa representar uma relação não adequada com os objectos culturais, que alternativa nos resta? Como pode a educação assumir a função iniciática de permitir a entrada de novos seres no mundo, um mundo que provém do passado, sem o recurso aos objectos onde este passado se encontra inscrito?

Hannah Arendt expressa claramente a ideia de que a educação assume esta função de permitir a entrada de novos seres num mundo que provém do passado quando reflecte acerca da crise na educação da América, no início da segunda metade do século XX, e nos apresenta os três pressupostos em que a educação, ainda hoje, assenta. São eles: a suposição de que existe um mundo da criança, a elevação da pedagogia em detrimento da autoridade do ensino e, finalmente, a confusão entre a aprendizagem e o jogo. Olhemo-los em pormenor.

Segundo Hannah Arendt o único mundo que existe é o dos adultos. Trata-se de um mundo que é do presente, mas que provém do passado e no qual se pode inovar no futuro. Não é possível inovar fora do mundo, isto é, não é possível criar novidades se não conhecermos o mundo presente que provém do passado e que é o único no qual nos podemos situar. O desafio da educação é precisamente oferecer às crianças a entrada neste mundo antigo e não, ao contrário do que hoje parece ser a crença dominante da educação, preparar as crianças para um mundo novo. A perversidade desta crença reside precisamente no facto de se esperar da criança a criação de novidades no mundo, esquecendo que esta só é possível a partir da introdução gradual do novo ser num mundo que já existe. Mais ainda: podemos dizer que preparar crianças para um mundo novo significa, na verdade, menosprezar a capacidade de essas crianças, quando crescerem, poderem elas próprias inovar. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Está na própria natureza da condição humana que cada nova geração cresça no interior de um mundo velho, de tal forma que, preparar uma nova geração para um mundo novo, só pode significar que se deseja retirar da mão dos que chegam de novo a sua própria possibilidade de inovar.”*<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> [“It is in the very nature of the human condition that each new generation grows into an old world, so that to prepare a new generation for a new world can only mean that one wishes to strike from the newcomers’ hand their own chance at the new.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 177.

Ora, a crença de que as crianças têm um mundo próprio, diferente do mundo dos adultos, deriva precisamente desta ideia segundo a qual é desnecessário e até prejudicial introduzir a criança num mundo antigo que é, na verdade, o único que existe. Em nome de uma autonomia e de um alegado respeito pela criança, esta ideia revela, pelo contrário, a incompreensão de que as crianças se definem precisamente como seres que ainda não estão preparados para assumir uma autonomia e que, além disso, respeitar uma criança é não a impedir de entrar no único mundo onde pode situar-se e a partir do qual pode originar algo de novo.<sup>166</sup> A educação deverá, então, partir do princípio de que não só não existe tal coisa como um mundo da criança, como ainda as crianças não estão preparadas para assumir uma autonomia e governar-se a si próprias. Hannah Arendt, enunciando a primeira destas ideias perversas da educação actual, as quais designa como “*medidas catastróficas*”, afirma:

*“A primeira é a de que existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças que são autónomas e que, na medida do possível, se devem governar por si próprias. Os adultos existem apenas para ajudar neste governo (...) Em qualquer caso, o resultado é que as crianças têm sido, por assim dizer, banidas do mundo dos adultos.”*<sup>167</sup>

Esta crença de que existe um mundo das crianças e que é assumida como um dos pressupostos fundamentais da educação actual está relacionada

---

<sup>166</sup> Hannah Arendt distingue a emancipação positiva das mulheres e dos trabalhadores daquela que é hoje dirigida também às crianças e que, neste caso, assume uma dimensão perversa. A diferença entre estes alvos de emancipação é que se as mulheres e os trabalhadores são adultos e, portanto, estão preparados para participar no domínio público, a emancipação das crianças resulta num “*abandono e traição*” [“(...) *abandonment and betrayal* (...)”] na medida em que elas “*estão ainda num estádio em que o simples facto da vida e do crescimento se sobrepõe ao factor da personalidade*”. [“(...) *are still at a stage where the simple fact of life and growth outweighs the factor of personality*.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 188.

<sup>167</sup> [“(...) *ruinous measures* (...)”]; “*The first is that there exist a child’s world and a society formed among children that are autonomous and must insofar as possible be left to them to govern. Adults are only there to help with this government. (...) In any case the result is that the children have been so to speak banished from the world of grown-ups.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 180-181.

com o segundo pressuposto, aquele que é subjacente à elevação da pedagogia em detrimento da autoridade do ensino. Isto porque é a ideia de que as crianças possuem um mundo próprio no qual se reconhece a sua autonomia e a capacidade para se governarem a si mesmas que fundamenta a pedagogia e o seu concomitante desprezo pelo único mundo que existe – o mundo já velho dos adultos e onde pode ser encontrado aquilo que se deve constituir como objecto de ensino. Ao sublinhar a dimensão prática do ensino, a pedagogia oferece-nos hoje um cardápio de preceitos a seguir, de cuidados a ter, de formalidades banais, como o tom de voz adequado ou o modo de reagir a situações-limite, que na verdade vêm substituir aquilo que se pensava ser um professor: alguém que, acima de tudo, tem o direito e o dever de ensinar.<sup>168</sup> Aos olhos dos pedagogos modernos, o professor não é aquele que domina conhecimentos, que tem um saber especializado num determinado domínio do mundo dos adultos. Bem pelo contrário, o professor é entendido como o mestre das relações, o gestor de conflitos e, mais grave ainda, aquele que sabe ensinar não importa o quê. Não parece ser o mundo dos adultos que o professor tem de dar a conhecer às crianças, e no qual, entre elas, ele é o único a incluir-se. O pedagogo moderno insiste na atenção que o professor tem de dar ao mundo das crianças, na forma como ele se deve dirigir a este mundo que, na verdade, não existe. A atenção da pedagogia nunca é dirigida ao conteúdo do ensino, isto é, às matérias que o professor deverá dominar e transmitir às crianças por forma a introduzi-las no mundo já existente do passado. Ora, Hannah Arendt lê esta deslocação do conteúdo à forma ou, nas suas palavras, do mundo à “*arte de viver*”, como um sintoma da crise na educação.<sup>169</sup> O professor, menosprezando o conteúdo e o mundo que

---

<sup>168</sup> A oposição que a pedagogia representa em relação ao ensino é enunciada por George Steiner de uma forma bem humorada: “*Goethe disse: «Aquele que sabe fazer, faz. Aquele que não sabe fazer, ensina.» E eu acrescento: «Aquele que não sabe ensinar, escreve manuais de pedagogia.»*” [“*Goethe a dit: «Celui qui sait faire fait. Celui qui ne sait pas faire enseigne.» Et j’ajoute: «Celui qui ne sait pas enseigner écrit des manuels de pédagogie.»*”] in George STEINER; Cécile LADJALI, *Éloge de la Transmission. Le maître et l’élève*, p. 93.

<sup>169</sup> [“(…) *art of living*.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 195. O menosprezo que hoje devotamos ao passado é revelador desta educação desprovida de conteúdo e centrada na “*arte de viver*”. Ortega y Gasset sublinha esta relação de um modo muito claro, evidenciando o perigo que ela constitui para o mundo: “*Nas escolas (...) não se pôde fazer mais que ensinar às massas as técnicas da vida moderna, mas não se*

representa, deixa de poder contar com a autoridade inerente à sua competência, e é então que, por tantas vezes, se vê obrigado a impor-se através de um autoritarismo artificial que em nada beneficia nem o processo de educação nem nenhum dos intervenientes nesse mesmo processo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“[A] pedagogia tornou-se uma ciência do ensino em geral de forma a ser totalmente emancipada da própria matéria a ensinar. Um professor, assim se pensa, é um homem que pode simplesmente ensinar qualquer coisa; a sua formação é em ensino, não no domínio de qualquer assunto particular. (...) O que daqui decorre é que, não somente os alunos são efectivamente abandonados aos seus próprios meios, mas ainda que a fonte mais legítima da autoridade do professor (...) já não é efectiva. Em consequência, o professor não autoritário, que gostaria de se abster de todos os métodos de autoritarismo porque estaria apto a confiar na sua própria autoridade, já não pode existir.”<sup>170</sup>*

Desvalorizando o conteúdo do mundo dos adultos que o professor deve conhecer e transmitir, a educação actual menospreza a capacidade extraordinária que as crianças têm para aprender e abandona-as,

---

*logrou educá-las. Deram-se-lhes instrumentos para viver intensamente, mas não sensibilidade para os grandes deveres históricos; inoculou-se-lhes atabalhoadamente o orgulho e o poder dos meios modernos, mas não o espírito. Por isso não querem nada com o espírito, e as novas gerações dispõem-se a tomar o comando do mundo como se o mundo fosse um paraíso sem marcas antigas, sem problemas tradicionais e complexos.” [“En las escuelas (...) no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu. Por eso no quieren nada con el espíritu, y las nuevas generaciones se disponían a tomar el mando del mundo como si el mundo fuese un paraíso sin huellas antiguas, sin problemas tradicionales y complejos.”]* in José ORTEGA Y GASSET, “La Rebelión de las Masas”, p. 173.

<sup>170</sup> *“(...) pedagogy has developed into a science of teaching in general in such a way as to be wholly emancipated from the actual material to be taught. A teacher, so it was thought, is a man who can simply teach anything; his training is in teaching, not in the mastery of any particular subject. (...) This in turn means not only that the students are actually left to their own resources but that the most legitimate source of the teacher’s authority (...) is no longer effective. Thus the non-authoritarian teacher, who would like to abstain from all methods of compulsion because he is able to rely on his own authority, can no longer exist.”]* in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 182.

constantemente, ao seu alegado mundo. Podemos encontrar mais uma vez aproximações entre estes dois pressupostos – a crença no mundo das crianças e a elevação da pedagogia em detrimento da autoridade do ensino – e aquele que enunciámos como terceiro pressuposto da educação actual. Trata-se da ideia segundo a qual a aprendizagem se faz pelo jogo, ou seja, através da diversão e da facilidade nela implicada. Aprender, no verdadeiro sentido do termo, significa adquirir conhecimentos a respeito do mundo que provém do passado. Hoje, a partir do menosprezo por este mundo e pelo ensino que dele deve partir, instalou-se a ideia de que a criança só pode aprender aquilo que faz. Não esperamos dela uma atitude passiva que, aliás, é a única forma de lhe ensinar alguma coisa, mas, ao contrário, exigimos-lhe uma participação activa, uma iniciativa no seu processo de aprendizagem. Ora, a única iniciativa que a criança está preparada para ter é aquela que a leva a brincar e a jogar. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“Considera-se o jogo como o modo mais vivo e apropriado para a criança se comportar no mundo, a única forma de actividade que brota espontaneamente da sua existência como criança. (...) A actividade característica da criança, assim se pensa, consiste em jogar; aprender, no velho sentido do termo, forçando uma criança a adoptar uma atitude de passividade, obrigá-la-ia a abandonar a sua própria iniciativa que apenas se manifesta no jogo.”*<sup>171</sup>

Sabemos como o jogo é fundamental para que a criança possa desenvolver-se e adquirir competências básicas. O problema está em sustentar uma educação que prolongue a aprendizagem pelo jogo por um tempo indefinido. A ideia de que é preciso aprender brincando estende-se hoje à educação dos jovens de tal forma que a sua infantilização se torna verdadeiramente assustadora, constituindo um verdadeiro atentado contra a necessidade de se entender a infância, não como um estado que é preciso

---

<sup>171</sup> [“Play was looked upon as the liveliest and most appropriate way for the child to behave in the world, as the only form of activity that evolves spontaneously from his existence as a child. (...) The child’s characteristic activity, so it was thought, lies in play; learning in the old sense, by forcing a child into an attitude of passivity, compelled him to give up his own playful initiative.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 183.



prolongar, mas precisamente como uma fase transitória e de preparação para a entrada no mundo dos adultos.

Estes três pressupostos da educação actual, tomados em conjunto, impedem a educação de assumir a sua principal função: dar a conhecer aos novos seres o mundo, um mundo que provém do passado e no qual eles precisam de ser situados. Ora, assumindo que não é possível transmitir esse conhecimento do passado às novas gerações a não ser através daquilo que os objectos culturais têm para nos ensinar sobre o que o mundo do passado representa, talvez a educação, mais do que opor-se à adopção de uma atitude cultural, seja o lugar mais indicado à preservação desse passado e até, ironicamente, ao próprio incentivo de uma atitude cultural no futuro. A ironia inerente a este raciocínio está no facto de poder ser a adopção de uma atitude não adequada com os objectos culturais, tomando-os como meios que servem propósitos educacionais, que pode originar o respeito pelo passado e, assim, a eventual possibilidade de, no futuro, estes novos seres que hoje educamos serem homens capazes de assumir uma atitude verdadeiramente cultural, constituindo uma esfera pública pela partilha de juízos sobre um mundo que reconhecem como comum e, assim, contribuindo para a sua renovação.

Se este raciocínio estiver correcto, e na medida em que a educação actual tem vindo a distanciar-se daquilo que aqui denominamos como “educação cultural”, torna-se legítimo que a educação se assuma hoje como um dos alvos fundamentais da nossa inquietação. Agora, os pressupostos da educação satisfazem não uma educação fundada no ensino e que encontra a sua base de sustentação no próprio mundo, mas uma educação que convive com o entretenimento generalizado e que, inclusivamente, o fomenta. Ora, vimos como ao menosprezar a importância do mundo em prol de um alegado mundo das crianças, estamos a recusar ao professor a autoridade que só ele pode assumir por conhecer e, portanto, poder transmitir o único mundo que existe. Só ele pode introduzir as crianças nesse mundo. De forma ainda mais evidente, o prolongamento da infância a que hoje condenamos aqueles que, pela sua idade, estariam prontos a abandoná-la, impossibilita que o mundo seja ensinado. O que se espera das crianças e também dos jovens é que, pelo jogo,

aprendam, mas a aprendizagem do mundo não pode derivar deste incentivo ao jogo. Pelo contrário, esta aprendizagem supõe que o professor está disposto a assumir a sua competência e autoridade em termos daquilo que ensina e, além disso, que a criança consegue adoptar uma atitude de passividade de forma a poder apreender. Enquanto se esperar que as crianças tenham um mundo próprio, à parte do mundo dos adultos que só o professor lhe pode ensinar; e enquanto se esperar que os jovens se comportem como crianças brincando indefinidamente e assim aprendendo não importa o quê, às suas próprias custas, a educação distancia-se do ensino ou, o que neste caso significa o mesmo, distancia-se do mundo que os objectos culturais representam.

A este respeito, podemos ir um pouco mais longe. Torna-se inevitável reconhecer a analogia entre esta educação baseada na crença num mundo das crianças, na desvalorização do ensino e no prolongamento da infância, e a era da diversão que hoje atravessamos e que menospreza os objectos culturais ao ponto de os transformar em produtos prontos a ser consumidos num breve instante. Talvez possamos dizer que, entender que a finalidade máxima da aprendizagem é que esta seja divertida, significa conceber que a atitude que se espera daqueles que educamos é o oposto de uma atitude cultural. Tal educação só existe mesmo num contexto em que os processos vitais do entretenimento substituem os princípios mundanos em que assenta a cultura, transformando os seus objectos em produtos de consumo feitos à medida de uma sociedade infantilizada cuja única preocupação é a máxima e incessante diversão.<sup>172</sup> São esses adultos-crianças os consumidores dos produtos da indústria de entretenimento; são eles os narcisos centrados na sua vida e sobrevivência; são eles os amantes do instante.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Alain Finkielkraut encontra nesta infantilização prolongada e no elogio do prazer que lhe está associado, o contraponto da capacidade de autonomia. Segundo este autor: *“Agora é o princípio de prazer (...) que rege a vida espiritual. Já não se trata de constituir os homens como sujeitos autónomos, trata-se de satisfazer os seus desejos imediatos, de os divertir pelo menor custo.”* [*C’est désormais le principe de plaisir (...) qui régit la vie spirituelle. Il ne s’agit plus de constituer les hommes en sujets autonomes, il s’agit de satisfaire leurs envies immédiates, de les divertir au moindre coût.*] in Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, p. 166.

<sup>173</sup> As consequências do prolongamento da infância, em termos de um futuro próximo, traduzem-se na perversidade de confundir o natural desconhecimento das crianças relativamente ao mundo e a dimensão redutora e regressiva da ignorância de um

Nesse sentido, apesar de podermos admitir que a educação, servindo-se dos objectos culturais, não representa a relação mais adequada ou desinteressada com o mundo que estes objectos representam, somos levados a conceber que não é a educação, enquanto se baseia na transmissão do passado através dos objectos culturais, que constitui o grande atentado contra a própria cultura. O perigo reside, antes, no alastramento do deserto do entretenimento. E a educação actual, fundada nos três pressupostos atrás mencionados, caminha a par do deserto que, por contraponto à habitabilidade da terra cultivada, parecemos estar hoje a atravessar. Num mundo em que os adultos se comportam como crianças, esgotando os seus tempos livres num entretenimento sem fim, que ensino e que importância dada ao mundo dos

---

adulto que não cresceu. Em termos culturais, podemos dizer que se as crianças devem ser precisamente aquelas a quem ainda permitimos a ignorância em relação ao mundo cultural do passado, o prolongamento da infância parece legitimar que o mesmo nível de ignorância possa ser admitido a um adulto. Ora, a situação em que hoje se encontra a cultura, ignorada por estes adultos-crianças, só não se torna cómica porque as suas proporções se revelam assustadoras em termos da nossa incapacidade para exercitar a faculdade de julgar, a qual, como vimos, depende de um reconhecimento comum do mundo do passado e, obviamente, da seriedade com que o olhamos. Adorno sublinha esta relação entre o prolongamento da infância e a incapacidade para um encontro com os outros, ao afirmar: *“Não são infantis, como por exemplo esperaria uma concepção que assimilasse o novo tipo de auditores à introdução na vida musical de camadas sociais anteriormente estranhas à música. São, sim, acriançados: o seu primitivismo não é o dos não desenvolvidos, mas o dos que foram forçados a uma regressão. Manifestam, quando lhes é permitido, o ódio contido de quem realmente pressente o outro, mas o rejeita, para poder viver em paz, e de quem, por isso, preferia erradicar de vez essa impertinente possibilidade.”* [*“Sie sind nicht kindlich, wie etwa eine Auffassung es erwarten möchte, die den neuen Hörtyp in Zusammenhang bringt mit der Einbeziehung ehemals musikfremder Schichten in das Musikleben. Sondern sie sind kindisch: ihre Primitivität ist nicht die des Unentwickelten, sondern des zwanghaft Zurückgestauten. Sie offenbaren, wann immer es ihnen erlaubt wird, den verkniffenen Haß dessen, der eigentlich das andere ahnt, aber es fortschiebt, um ungeschoren leben zu können, und der darum am liebsten die mahnende Möglichkeit ausrotten möchte.”*] in Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften 14, Dissonanzen Einleitung in die Musiksoziologie*, p. 34. A este respeito, Adorno critica ainda a exigência dos produtores de cinema americano *“de que os seus filmes têm de atender ao nível das crianças de 11 anos”* [*“(…) ihre Streifen hätten auf das Niveau Elfjähriger Rücksicht zu nehmen.”*]. Enquanto se pensar assim, a média da idade mental dos adultos será precisamente essa. Cf. Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften 10.1, Kulturkritik und Gesellschaft I*, p. 344. Nesta mesma linha, Oliver Bennett afirma com um humor trágico que *“vivemos hoje numa espécie de Disneylândia cultural, onde a adolescência se tornou a condição universal.”* [*“(…) we now inhabited a kind of cultural Disneyland, where adolescence had become the universal condition.”*] in Oliver BENNETT, *Culture Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, p. 134.

objectos culturais podemos esperar? Esta questão confronta-nos com a resposta óbvia de que a educação actual reflecte bem o deserto do nosso tempo; ela é uma das consequências do menosprezo por uma terra cultivada, pela adopção de uma atitude adequada relativamente aos objectos culturais que constituem o mundo. O mesmo será dizer que a educação actual, fundada no prolongamento da infância, deriva de um contexto em que o entretenimento alastra, tornando impossível que a educação assuma a sua principal função e que, mais do que representar um atentado contra a cultura, se encontre estreitamente relacionada com a adopção de uma atitude cultural traduzida na preservação de um mundo do passado e que esperamos ver renovado no futuro.

Na tentativa de aproximarmos a cultura e a educação, deveremos começar por sublinhar que Hannah Arendt nos apresenta estes domínios de modo muito semelhante. Segundo a autora, tanto a cultura como a educação são, ao contrário do entretenimento, fenómenos do mundo e não da vida. Se a cultura é, como vimos, uma atitude de preservação do passado e de amor à beleza dos objectos que maior duração podem ter no mundo, a educação é o domínio em que esse mundo do passado é transmitido e, por assim dizer, resguardado face à probabilidade da sua destruição por parte dos novos seres que surgem no mundo. Nesse sentido, se podemos esperar que o passado nunca estará perdido enquanto houver pessoas que saibam preservá-lo do consumo e reconhecer nos objectos culturais do mundo uma imortalidade potencial, parece ser igualmente verdadeiro que esta mesma imortalidade, precisamente por ser apenas potencial, corre o risco de ser cada vez mais esquecida se a educação não mudar de rumo, isto é, se se continuar a insistir num respeito artificial pelo mundo inexistente da criança em detrimento do único mundo que existe: o mundo que provém do passado. Esta mudança passaria pelo reconhecimento da autoridade do professor, entendido como o único que, no processo educativo entre ele e as crianças, conhece o mundo do passado e, assim, pode assumir responsabilidade por ele ao ponto de o transmitir aos mais novos.

A educação, pressupondo um ensino baseado no conhecimento dos objectos culturais, é a única forma de garantir o reconhecimento do mundo por parte dos novos seres que nele surgem. Nesse sentido, o desafio que o professor deve assumir é a perpetuação de um mundo cujo passado se encontra inscrito nos objectos culturais e sem os quais o próprio mundo perderia toda a sua densidade ou, mais ainda, o seu significado. Afirmar que o professor deve assumir responsabilidade pelo mundo significa, portanto, reconhecer na sua figura uma autoridade indiscutível que só lhe pode advir se este conhecer o mundo do passado e, portanto, se estiver disposto a dar dele testemunho, mesmo que nele não se reconheça inteiramente.

*“Na sua relação com os jovens, os educadores são os representantes de um mundo pelo qual devem assumir responsabilidade, embora eles próprios não o tenham construído e mesmo que, secreta ou abertamente, o desejem diferente do que é. (...) Quem se recusa a assumir responsabilidade comum pelo mundo não deveria ter filhos nem lhe deveria ser permitido participar na sua educação. Na educação, esta responsabilidade pelo mundo toma a forma de autoridade.”*<sup>174</sup>

Ora, há hoje uma perda de autoridade que se alastra da política à esfera privada e, neste âmbito específico, deveremos dizer que esta perda tem uma íntima ligação com a pouca importância que damos ao mundo dos objectos culturais, em benefício do entretenimento instantâneo. Num contexto em que o tempo acelera, em que o consumo se alarga da necessidade estritamente vital aos objectos de uso e, mais grave ainda, aos objectos culturais do mundo, o

---

<sup>174</sup> [“(…) the educators here stand in relation to the young as representatives of a world for which they must assume responsibility although they themselves did not make it, and even though they may, secretly or openly, wish it were other than it is. (...) Anyone who refuses to assume joint responsibility for the world should not have children and must not be allowed to take part in educating them. In education this responsibility for the world takes the form of authority.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 189. Hannah Arendt enuncia ainda esta relação entre responsabilidade pelo mundo e autoridade, em sentido negativo. Nas suas palavras: “Os adultos têm vindo a descartar-se da autoridade e isto só pode querer dizer uma coisa: que os adultos se recusam a assumir responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças.” [“Authority has been discarded by the adults, and this can mean only one thing: that the adults refuse to assume responsibility for the world into which they have brought the children.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 190.

professor vê as suas dificuldades aumentadas. Nenhuma autoridade lhe é, à partida, reconhecida, porque mesmo que ele assuma responsabilidade pelo mundo, isto é, pelos objectos culturais e pelos seus *autores*, poucos mais do que ele estarão dispostos a fazê-lo.<sup>175</sup> O menosprezo pelo mundo alastra por toda a sociedade de massas: é este o grande perigo do deserto. Em termos temporais, este menosprezo pelo mundo pode ser visto como a valorização do instante e a indiferença por tudo o que pertence ao passado. Neste contexto, parece legítimo afirmar que a dificuldade do professor em assumir a sua autoridade ou, dito de outro modo, a sua responsabilidade pelo mundo, deriva do facto de a sociedade de massas que o envolve não reconhecer neste mesmo mundo qualquer importância e significado. Se é ao professor que cabe a responsabilidade pelo mundo, deveremos admitir que a dificuldade que ele hoje enfrenta em termos da perda da sua autoridade deriva precisamente do facto de poucos adultos adoptarem esta atitude adequada diante do mundo e do seu passado ou, por outras palavras, de poucos se reconhecerem já como representantes do mundo onde se inserem. A este respeito, Hannah Arendt afirma:

*“[A perda de autoridade] é (...) um sintoma dessa indiferença moderna relativamente ao mundo que se pode observar em toda a parte mas que se manifesta, de forma especialmente radical e desesperada, nas condições de uma sociedade de massas. (...) Lidar com este aspecto da crise moderna é especialmente difícil para o educador, porque é sua a*

---

<sup>175</sup> Veremos no capítulo III como Hannah Arendt relembra que o *auctor* era para os romanos aquele que possuía autoridade por aumentar a fundação. Mas, em termos culturais, o mesmo pode ser afirmado: o autor, na medida em que cria algo de novo no mundo, detém autoridade. Ora, se a responsabilidade pelo mundo confere autoridade, o trabalho do professor tem igualmente de a assumir na medida em que, na concepção de uma educação cultural, ele é um representante dos autores, daqueles que, segundo uma expressão de Ortega y Gasset a respeito dos poetas, *“aumenta(m) o mundo, acrescentando ao real, que já aí está por si mesmo, um irreal continente.”* [*“El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente.”*] in José ORTEGA Y GASSET, “La Deshumanización del Arte e Ideas sobre la Novela”, p. 371. É esta conexão, em termos de autoridade, entre o autor e o professor que George Steiner pretende tornar evidente, quando afirma: *“Ora, a palavra autoridade contém o autor e por isso não vejo como se possa ser autor ou professor sem usar a autoridade.”* [*“Or le mot autorité contient celui d’auteur si bien que je ne vois pas comment on peut être auteur ou professeur sans user d’autorité.”*] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 79.

*tarefa de estabelecer a mediação entre o antigo e o novo, de modo que a sua profissão exige de si um extraordinário respeito pelo passado.*”<sup>176</sup>

O contraponto desta responsabilidade que só os adultos podem assumir pelo mundo, e que inevitavelmente gera problemas de autoridade no próprio contexto educativo, é o alastramento do entretenimento e do instante e o concomitante desprezo pelo mundo que perdura desde o passado. Nesse sentido, a crise da autoridade na educação resulta da dificuldade que o professor hoje enfrenta para assumir responsabilidade pelo mundo, a qual só pode de facto existir se compreendermos a importância do passado e o facto de o professor ser o único, no processo educativo em que ele e as crianças intervêm, que o conhece e que dele pode oferecer o seu testemunho.

No entanto, apesar de todas estas dificuldades que o professor hoje enfrenta, a educação é porventura o único lugar em que a autoridade ainda pode ser assumida. A este respeito, deveremos dizer que a educação representa a instância que medeia a privacidade na qual a criança tem de crescer e ser protegida e o mundo no qual tem de ser introduzida gradualmente. É neste espaço ainda resguardado que a autoridade, não obstante o menosprezo que, como veremos no capítulo III, hoje adquire no domínio político, pode ainda ser afirmada. No entanto, segundo Hannah Arendt, o facto de hoje se menosprezar a importância da autoridade política não encontra melhor exemplo do que o alastramento deste mesmo menosprezo aos domínios em que deve decorrer a educação – a esfera privada e a escola, entendendo esta última como espaço de transição do privado ao público. Estes domínios, que a autora denomina como pré-políticos,

---

<sup>176</sup> [“(…) it is (…) a symptom of that modern estrangement from the world which can be seen everywhere but which presents itself in especially radical and desperate form under the conditions of a mass society. (...) This aspect of the modern crisis is especially hard for the educator to bear, because it is his task to mediate between the old and the new, so that his very profession requires of him an extraordinary respect for the past.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 191, 193. No sentido de reafirmar esta duplicidade temporal da educação, entre o passado e o presente, Fernando Bárcena afirma, a propósito da concepção de educação de Hannah Arendt, que “cada educador, portanto, é actual e é de outro tempo.” [“Cada educador, por tanto, es actual y es de otro tiempo”] in Fernando BÁRCENA, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, p. 225.

não só não podem existir verdadeiramente sem a experiência da autoridade, como ainda a desvalorização desta instância na educação revela a que ponto se eleva hoje o menosprezo pela autoridade política. Nas suas palavras:

*“A perda geral de autoridade dificilmente poderia, de facto, encontrar uma expressão mais radical do que o seu alastramento para a esfera pré-política, onde a autoridade parece ser ditada pela própria natureza, independente de todas as mudanças históricas e condições políticas.”<sup>177</sup>*

Este alastramento do menosprezo pela autoridade política à esfera da privacidade, onde, precisamente, a autoridade deveria surgir como “natural”,

---

<sup>177</sup> [*“The general loss of authority could, in fact, hardly find more radical expression than by its intrusion into the pre-political sphere, where authority seemed dictated by nature itself and independent of all historical changes and political conditions.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 191. A autora chega mesmo a afirmar que a autoridade pressuposta na educação é, por assim dizer, um símbolo de qualquer outra forma de autoridade que, enquanto adultos, poderemos vir a reconhecer. Numa conferência intitulada “Breakdown of Authority” pronunciada na New York University em 1953, Hannah Arendt afirma: *“A eliminação da autoridade da educação é em si mesma o sinal mais flagrante do fim da autoridade, precisamente porque ela questiona aquele que para todos os outros períodos foi o fundamento natural e portanto o símbolo para todas as outras formas de autoridade – política, espiritual, etc.”* [*“The elimination of authority from education is in itself the most flagrant sign of the breakdown of authority precisely because it challenged what for all other periods was the natural fundament and therefore the symbol for all other kinds of authority – political, spiritual, etc.”*] in L.C., *Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures*, Image 1. Em “Crisis of education” Hannah Arendt refere-se a este problema da relação entre a perda de autoridade política e educacional no contexto de denúncia do perigo que o pressuposto igualitário na América representa em termos da crise na educação no Novo Mundo, nomeadamente em termos da perda da autoridade do professor. Nas suas palavras: *“Deste modo, o que faz com que a crise educacional na América seja tão especialmente aguda é o temperamento político do país, o qual luta, por si próprio, por igualar ou apagar tanto quanto possível a diferença entre novos e velhos, entre dotados e não dotados, enfim, entre crianças e adultos, e em particular entre alunos e professores. É óbvio que este nivelamento só pode ser efectivamente alcançado à custa da autoridade do professor e em detrimento dos mais dotados entre os estudantes.”* [*“Thus what makes the educational crisis in American so especially acute is the political temper of the country, which of itself struggles to equalize or to erase as far as possible the difference between young and old, between the gifted and the ungifted, finally between children and adults, particularly between pupils and teachers. It is obvious that such an equalization can actually be accomplished only at the cost of the teacher’s authority and at the expense of the gifted among the students.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 180. Para uma visão contrária desta ideia, veja-se Herbert Read, *To Hell with Culture*, p. 69. Segundo este autor, o professor, se se reger por princípios autoritários, é a primeira inspiração para o futuro elogio da tirania e, portanto, a representação primordial da impossibilidade de viver em sociedades livres.



sucede pelo facto de termos perdido a antiga separação entre os domínios público e privado. Segundo Hannah Arendt, ao assumir que existe um mundo da criança não estamos senão a recusar-lhe uma protecção que só é possível na esfera privada e, nessa medida, impedimos o resguardo de que a criança necessita para crescer.<sup>178</sup> É a partir desse resguardo, assegurado por uma autoridade “natural”, que a criança pode encontrar na escola e na figura do professor uma nova autoridade que permite a sua inserção gradual na esfera pública dos adultos. Acerca desta função da escola como espaço que medeia o público e o privado, diz-nos Hannah Arendt:

*“Normalmente a criança é pela primeira vez apresentada ao mundo na escola. Ora, a escola não é, de modo algum, o mundo e não deve pretender sê-lo; ela é antes a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo, de forma a tornar possível a transição da família para o mundo.”*<sup>179</sup>

Ora, a autoridade que o professor pode assumir, exactamente porque já pertence ao mundo e tem, por isso, condições para o conhecer e transmitir, é

---

<sup>178</sup> Não podemos deixar de constatar que, muito provavelmente, esta ideia de Hannah Arendt surge pelo facto de o seu artigo “The Crisis in Education” ter sido escrito em sequência de “Reflections on Little Rock”. Este artigo tem na sua base o acontecimento levado a cabo na Little Rock Central High School, então uma escola só para meninos brancos, por aqueles que hoje são conhecidos como os “nove de Little Rock”, nove estudantes negros que ali se inscreveram e mantiveram apesar das perseguições e dos insultos durante todo o ano lectivo de 1957-1958. Hannah Arendt analisa este acontecimento ilustrando-o com a fotografia de uma menina negra sendo escoltada pela polícia e perseguida por uma multidão de colegas brancos. Segundo a autora, a educação não é o lugar para mudanças políticas ou sequer sociais e, portanto, critica os pais destes estudantes por inscreverem os seus filhos num lugar onde não eram desejados, com a finalidade de acabar com a segregação racial. A luz do mundo público deve ser, segundo Hannah Arendt, dirigida aos adultos e nem na esfera privada nem na escola, enquanto espaço de transição entre estas esferas, deve ser permitida a exposição a esta mesma luz. Por essa razão Hannah Arendt terá sugerido, já em 1932, num artigo intitulado “Gegen Privatzirkel” e originalmente publicado em *Jüdische Rundschau* 38, a criação de escolas judaicas para integrar as crianças judias que saíam ou que eram expulsas das escolas alemãs. Cf. Hannah ARENDT, *JW*, pp. 19-21.

<sup>179</sup> [*“Normally the child is first introduced to the world in school. Now school is by no means the world and must not pretend to be; it is rather the institution that we interpose between the private domain of home and the world in order to make the transition from the family to the world possible at all.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 188.

dissolvida a partir do momento em que nenhuma autoridade é reconhecida, nem mesmo aquela que, segundo Hannah Arendt, é ditada pela própria natureza, isto é, a autoridade da esfera privada da família. Ao negar às crianças a possibilidade de crescerem resguardadas ou protegidas por uma autoridade “natural”, estamos a impedi-las de reconhecerem na figura do professor uma nova autoridade que, por assim dizer, lhes permitirá a entrada progressiva no mundo. Isto porque a autoridade do professor lhe advém do facto de este ser, entre as crianças, o único representante de um mundo do passado que o *autoriza* a assumir responsabilidade por ele. Ora, se a sua autoridade não é reconhecida, podemos concluir que a escola não serve aquilo que a define, isto é, o facto de ser um espaço de mediação entre a privacidade da família e o próprio mundo.

A íntima relação, afirmada por Hannah Arendt, entre a autoridade do professor e a transmissão do passado explica-se pelo facto de esta transmissão ser apenas possível na medida em que o professor assume a sua autoridade, isto é, a sua responsabilidade pelo mundo que representa. Daí que possamos afirmar que a autoridade constitui, no contexto da educação, um elemento fundamental. Só reconhecendo que o professor detém esta forma de autoridade lhe pode ser conferido o seu papel como transmissor do mundo do passado ou, se quisermos, como educador cultural.<sup>180</sup> Nesse sentido, a educação é o lugar de preservação do mundo que nos precede e que corre o risco de perder a sua importância se a educação continuar a ser construída com base nos três pressupostos que atrás mencionámos e, assim, se desligar definitivamente da cultura. A educação cultural é portanto a única forma de proteger o mundo e a imortalidade apenas potencial dos seus objectos culturais face às gerações sucessivas que, desconhecedoras do passado, não poderiam garantir a possibilidade infinita da renovação do próprio mundo. O mesmo será

---

<sup>180</sup> A ideia de professor como transmissor, subjacente à concepção de uma educação cultural, é sublinhada por George Steiner através da bela metáfora do carteiro: “*Pelo meu lado, não passo da ilustração da imagem de Pouchkine: um carteiro que leva aos seus destinatários, que são os meus alunos e os meus leitores, as cartas que recolheu junto dos grandes (...).*” [“*Je ne suis pour ma part que l’illustration du mot de Pouchkine, un facteur qui apporte à leurs destinataires que sont mes élèves et mes lecteurs, les lettres qu’il a recueillies auprès des grands (...).*”] in George STEINER; Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 65.

dizer que sem uma educação que fomente a preservação do passado, poucas esperanças poderemos ter relativamente a uma atitude cultural face ao mundo e à sua própria renovação no futuro. A educação, enquanto lugar de reafirmação do mundo através dos objectos culturais do passado é, portanto, a única forma de contrariar a mortalidade do próprio mundo. É por ela que podemos fomentar nos novos seres uma atitude cultural de preservação do passado e de reconhecimento comum de um mundo que, tendo origem no passado, pode ainda perdurar ao ponto de ser renovado no futuro.

*“Porque o mundo é feito por mortais, é perecível; e porque os seus habitantes estão continuamente a mudar, o mundo corre o risco de se tornar tão mortal como eles. Para preservar o mundo contra a mortalidade dos seus criadores e habitantes ele deve ser constantemente reafirmado de novo.”*<sup>181</sup>

Mas se esta reafirmação é fundamental em termos da perpetuação do próprio mundo e da possibilidade de uma atitude cultural a ele dirigida, deveremos sublinhar o papel fundamental que a educação desempenha em termos de incentivo a uma memória comum a partir da qual se torna possível o reconhecimento comum do mundo. Mais ainda, conforme já enunciámos, a importância desta memória comum ultrapassa em muito a simples veneração dirigida ao passado, assumindo ainda um papel fundamental na própria capacidade política de agir. É por isso que a educação cultural, ao incentivar uma atitude cultural na medida em que se assume como conservadora relativamente à transmissão do mundo do passado inscrito nos objectos culturais, tem ainda sérias repercussões políticas. Hannah Arendt afirma precisamente esta consequência que a educação, assumindo a sua função de transmissão do mundo do passado, tem sobre a própria capacidade de inovar que os novos seres, justamente por serem novos, trazem consigo. A autora afirma com toda a clareza que a única educação que possibilita a inovação no

---

<sup>181</sup> [*“Because the world is made by mortals it wears out; and because it continuously changes its inhabitants it runs the risk of becoming as mortal as they. To preserve the world against the mortality of its creators and inhabitants it must be constantly set right anew.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 192.

futuro é aquela que se assume como conservadora e que, portanto, transmite aos novos seres um mundo que provém do passado. São suas as palavras:

*“É justamente pelo respeito ao que é novo e revolucionário em cada criança que a educação deve ser conservadora; ela deve preservar esta novidade e introduzi-la como uma coisa nova num mundo velho, mundo que, por mais revolucionárias que sejam as suas acções, do ponto de vista da geração seguinte, está sempre demasiado velho e próximo da destruição.”*<sup>182</sup>

A este nível, podemos estabelecer uma comparação entre a educação e a política a partir do conceito de natalidade. A educação é, segundo Hannah Arendt, o domínio em que nos confrontamos com “o facto de que seres humanos nascem no mundo”, um mundo que lhes é estranho e cujo reconhecimento lhes possibilitará actualizar toda a novidade que representam.<sup>183</sup> Ora, esta novidade em potência que cada um de nós assume, desde o momento em que nasce, manifesta-se na acção, a actividade pela qual voltamos a nascer, isto é, a dar origem a algo de novo no mundo. Neste sentido, a natalidade é o conceito que melhor permite a aproximação entre educação e política e isto porque, se os novos seres prontos a ser educados representam a possibilidade da renovação do mundo, isto é apenas pelo facto de neles pulsar a novidade do futuro, ou seja, de neles existir a promessa de novos nascimentos, de novas acções num mundo que, entretanto, será o seu. A respeito da aproximação entre acção e natalidade, diz-nos Hannah Arendt:

*“Todavia, das três [actividades], a acção é a que possui a conexão mais próxima com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente*

---

<sup>182</sup> [“Exactly for the sake of what is new and revolutionary in every child, education must be conservative; it must preserve this newness and introduce it as a new thing into an old world, which, however revolutionary its actions may be, is always, from the standpoint of the next generation, superannuated and close to destruction.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 192-193.

<sup>183</sup> [“(…) the fact that human beings are born into the world.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 174.

*ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo de novo, isto é, de agir.*”<sup>184</sup>

Em termos de natalidade, podemos dizer que a educação cultural, na medida em que se dirige a novos seres que surgem no mundo, desempenha um papel importante na política. Isto porque no domínio da educação nos confrontamos com seres novos que trazem em si a possibilidade de nascer novamente, de começar algo de novo. Para que isso aconteça é necessário negar os três pressupostos em que assenta a educação actual e que podem, como vimos, ser sintetizados na crença perversa de que existe um mundo da criança que é preciso reconhecer e respeitar. Ora, isto significa que não devemos negar aos novos seres a entrada progressiva no mundo dos adultos. Procurámos mostrar que não há forma de o fazer a não ser através de uma educação fundada no ensino, de uma educação cultural conservadora, pela qual a criança vai conhecendo o mundo que a todos nos precede. Esta visão conservadora da educação é fundamental, como vimos, para permitir que as crianças conheçam o mundo e nele entrem, mas ainda, para lhes possibilitar a criação de novidades. Deveremos compreender a este respeito que a criança é, por definição, um ser novo mas que, efectivamente, só consegue actualizar no mundo este seu impulso para inovar se o conhecer, isto é, se a novidade adquirir significação no contexto do único mundo que existe e no qual o professor lhe deverá permitir gradualmente a entrada. No entanto, a este respeito, não deveremos esquecer as palavras que Hannah Arendt dirige à separação entre educação e política:

*“A educação não pode desempenhar nenhum papel na política, porque na política temos sempre de lidar com aqueles que já estão educados. (...) Como não podemos educar adultos, a palavra «educação» tem uma*

---

<sup>184</sup> [“However, of the three, action has the closest connection with the human condition of natality; the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 9.

*sonoridade perversa em política; há uma pretensão de educação quando o propósito real é a coerção sem o uso da força.*<sup>185</sup>

O que podemos depreender destas palavras é que a educação e a política são domínios que não se combinam inteiramente na medida em que se distanciam a partir da atitude adequada que devemos ter em relação àqueles a quem se dirigem: se a educação deve ser conservadora, permitindo assim a introdução dos novos seres num mundo cuja densidade deriva do facto de provir do passado, a política é avessa ao conservadorismo pois é exercida por adultos que podem, de facto, criar novidades, agindo e julgando os acontecimentos e objectos desse mesmo mundo.<sup>186</sup> Nesse sentido, se a

---

<sup>185</sup> [*“Education can play no part in politics, because in politics we always have to deal with those who are already educated. (...) Since one cannot educate adults, the word «education» has an evil sound in politics; there is a pretense of education, when the real purpose is coercion without the use of force.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 177. De referir que a consciência desta incompatibilidade entre a educação e a política deveria, segundo Hannah Arendt, estar presente naqueles que, como ela, ensinam adultos. Nas suas palavras: *“Penso que qualquer outro caminho tomado pelo teórico que diz aos seus alunos o que pensar e como agir é... meu Deus! Eles são adultos! Não estamos no infantário!”* [*“(…) I think that every other road of the theoretician who tells his students what to think and how to act is... my God! These are adults! We are not in the nursery!”*] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 303.

<sup>186</sup> A noção de que a política é, por excelência, o domínio em que se pode criar novidades e, assim, actualizar a simples potência de inovação que cada criança traz consigo pelo facto de nascer, permite a Hannah Arendt defender uma atitude conservadora na educação, completamente contrária àquela que, segundo a autora, se deve assumir no domínio político. A política não deve ser exercida para conservar, mas para inovar. Ao invés, a educação não deve ser entendida como a preparação para um mundo novo, mas como a afirmação de um mundo antigo por forma a nele situar as crianças, permitindo, deste modo, a actualização futura da novidade que elas representam apenas em potência. A respeito da adequação da atitude conservadora na educação e da inadequação desta mesma atitude em política, Hannah Arendt afirma: *“Para evitar mal-entendidos: parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da actividade educativa, cuja tarefa é sempre acarinhar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo. (...) Mas isto só é válido para o domínio da educação, ou melhor, para as relações entre crescidos e crianças, e de modo algum para o domínio da política, onde podemos agir entre e com adultos e iguais. Em política, esta atitude conservadora – que aceita o mundo tal como é, lutando apenas para preservar o status quo – só pode conduzir à destruição (...)”* [*“To avoid misunderstanding: it seems to me that conservatism, in the sense of conservation, is of the essence of the educational activity, whose task is always to cherish and protect something – the child against the world, the world against the child, the new against the old, the old against the new. (...) But this holds good only for the realm of education, or rather for the relations between grown-ups and children, and not*

natalidade surge como o conceito de aproximação entre educação e política – já que a educação lida com seres novos e a política é, por excelência, a actividade que melhor permite trazer a novidade a um mundo antigo – deveremos sublinhar que a principal distinção entre estes dois domínios se encontra numa diferença específica ao nível daqueles que os constituem. Se as crianças estão preparadas para receber informações acerca de um mundo antigo e para assim entrar nele de forma gradual, os adultos são aqueles que, apesar de poderem continuar a aprender, se situam já no mundo e que, pelo seu reconhecimento comum, podem aí começar algo de novo.<sup>187</sup> Nesse sentido, dizer que a educação não pode desempenhar nenhum papel na política significa afirmar que ela não ocupa nenhum lugar positivo no mundo dos adultos. Pelo contrário, afirmar a sua importância relativamente à entrada gradual das crianças no mundo significa não as abandonar ao seu alegado mundo e, justamente, permitir que reconheçam um mundo comum, que provém do passado, e que, enquanto tal, poderá acolher a novidade que elas representam pelo simples facto de terem nascido. A condição de possibilidade desta inovação é o reconhecimento prévio do mundo, um mundo que provém do passado, que é agora o do presente e que pode ser renovado no futuro.

É então igualmente em nome do futuro e da novidade imprevisível que esta dimensão do tempo representa, que a educação se assume, ela mesma, como um cultivo, um prestar culto ao passado. Sem o reconhecimento comum

---

*for the realm of politics, where we can act among and with adults and equals. In politics this conservative attitude – which accepts the world as it is, striving only to preserve the status quo – can only lead to destruction (...).”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 192.*

<sup>187</sup> Hannah Arendt defende a ideia de que os adultos não podem ser educados embora possam continuar a aprender. Ora, esta afirmação leva-nos novamente ao encontro da fronteira que separa os adultos e as crianças. Isto porque se a educação dirigida às crianças deve estar fundada no ensino, os adultos são aqueles que podem aprender ao longo da vida sem que, para isso, nos tenhamos de situar no domínio resguardado da educação. A este respeito, Hannah Arendt afirma: “*Não é possível educar sem ao mesmo tempo ensinar; uma educação sem aprendizagem é vazia e portanto degenera com grande facilidade numa retórica moral e emocional. Mas podemos muito facilmente ensinar sem educar e podemos continuar a aprender até ao fim dos nossos dias sem que, por essa razão, nos tornemos educados.*” [“*One cannot educate without at the same time teaching; an education without learning is empty and therefore degenerates with great ease into moral-emotional rhetoric. But one can quite easily teach without educating, and one can go on learning to the end of one’s days without for that reason becoming educated.*”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 196.

deste mundo mais antigo representado nos objectos culturais, torna-se impossível agir, voltar a nascer, numa palavra, inovar. Deveremos compreender que educar no deserto, isto é, em condições adversas à cultura, assume a dificuldade imensa de contrariar o tempo instantâneo e preparar os novos seres para um mundo que, na verdade, corre o sério risco de não sobreviver e de, portanto, não acolher nenhuma inovação consequente. Talvez hoje, mais do que nunca, a educação assuma a dupla responsabilidade pelo mundo e pela novidade que cada criança representa. Isto porque assumir responsabilidade pelo mundo significa precisamente contrariar o instante, garantindo que os mais novos venham a reconhecer um mundo durável e aí reafirmem a imortalidade potencial dos objectos culturais. Em consequência, assumir responsabilidade pela novidade, significa não abandonar as crianças, permitindo-lhes o acesso gradual a um mundo que podem renovar, isto é, no qual podem voltar a nascer. Olhemos, a este respeito, o modo como Hannah Arendt termina a sua reflexão sobre a crise na educação:

*“A educação é o ponto em que decidimos se amamos suficientemente o mundo para assumir responsabilidade por ele e, do mesmo modo, para o salvar daquela ruína que seria inevitável sem a renovação, sem a chegada dos novos e dos jovens. E a educação é, também, o lugar em que decidimos se amamos suficientemente as nossas crianças para não as expulsar do nosso mundo deixando-as entregues a si próprias, nem para lhes retirar das mãos a possibilidade de realizar algo de novo, algo que não tínhamos previsto, mas sim para, ao invés, as preparar antecipadamente para a tarefa de renovação de um mundo comum.”*<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> [“Education is the point at which we decide whether we love the world enough to assume responsibility for it and by the same token save it from that ruin which, except for renewal, except for the coming of the new and young, would be inevitable. And education, too, is where we decide whether we love our children enough not to expel them from our world and leave them to their own devices, nor to strike from their hands their chance of undertaking something new, something unforeseen by us, but to prepare them in advance for the task of renewing a common world.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 196. Hannah Arendt considera que não apenas os professores mas também os pais devem assumir, através da educação, esta dupla responsabilidade “pela vida e desenvolvimento da criança, e pela continuidade do mundo” [“(…) for the life and development of the child and for the continuance of the world.”]. in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 186.



É portanto em nome de um amor pelo mundo e pela esperança de novidade trazida pelos novos seres que nele nascem que é urgente contrariar o alastramento do deserto, no qual os objectos culturais são transformados em produtos de consumo e o entretenimento eleva o instante acima de qualquer outro tempo. Ora, na medida em que lida com novos seres, a educação é o domínio ideal para contrariar este alastramento. Ela é, por isso, um lugar que solicita uma urgência de reestruturação em nome do próprio futuro do mundo – um futuro construído por homens capazes de reconhecer um mundo comum, um mundo que provém do passado e no qual verdadeiramente se encontram, pensando, trocando juízos e agindo em nome da sua renovação. É urgente que, no meio do deserto, possamos entender a educação como um domínio de cuidado com o oásis, esse pequeno mundo no qual a terra continua habitável através do reconhecimento da importância do trabalho isolado do artista e da actividade solitária do filósofo. Mas na educação reside ainda a promessa de que este oásis ao qual hoje a cultura se vê reduzida, seja preservado através do incentivo a uma memória comum. É essa, afinal, a grande promessa de uma educação cultural: que os novos seres sejam no futuro homens capazes de recordar o passado e perpetuar o mundo, que constituam entre si uma verdadeira esfera pública onde cultivem uma memória comum através da comunicação dos seus juízos e, finalmente, que esses homens do futuro possam, a partir dessa memória, agir e cumprir a esperança de natalidade que todos nós trazemos ao mundo no momento em que nascemos.

É urgente compreender que a preservação deste oásis depende da seriedade com que entendermos a educação, seja enfrentando e reflectindo sobre a crise que a circunda, seja ainda procurando reanimar a sua original função enquanto domínio que permite a transição do privado ao público.<sup>189</sup> Que

---

<sup>189</sup> Reflectir sobre a crise na educação não significa, segundo Hannah Arendt, qualquer espécie de rendição. Ao invés, uma crise oferece-nos um excelente momento de reflexão que devemos enfrentar com coragem e vontade de esclarecimento. Nas palavras de Hannah Arendt: *“Uma crise só se torna um desastre quando lhe respondemos com ideias feitas, ou seja, com preconceitos. Tal atitude não apenas agudiza a crise como nos faz perder a experiência da realidade e a oportunidade de reflexão que ela proporciona.”* [“A crisis becomes a disaster only when we respond to it with preformed judgments, that is, with prejudices. Such an attitude not only sharpens

saibamos estar à altura do enorme desafio que a educação hoje enfrenta. Que saibamos, pois, dar voz e sentido à nossa inquietação. Só então poderemos acreditar que “no nosso deserto tórrido vai abrir-se uma rosa”.<sup>190</sup> Esta será a Rosa de Jericó, também conhecida como a “planta da ressurreição”: aquela que no deserto se enrola sobre si mesma parecendo morta. Cabe-nos a nós

---

*the crisis but makes us forfeit the experience of reality and the opportunity for reflection it provides.”]* in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 174-175. Este modo não derrotista de olhar uma crise é fundamental, segundo Hannah Arendt, para a superar. Esta é também a ideia de Adorno a respeito da crise cultural do nosso tempo: é preciso reconhecer que esta é uma crise instaurada pelos homens e, portanto, a sua solução passa por todos nós. Nas suas palavras: “Os anúncios luminosos que alastram pelas cidades e ofuscam, com a sua luz, a luz natural da noite, anunciam, como se fossem cometas, a catástrofe natural da sociedade, a sua morte por enregelamento. Contudo, eles não vêm do céu. São controlados a partir da terra. Está nas mãos das próprias pessoas decidir se querem ou não extingui-los e acordar do pesadelo que só ameaça converter-se em realidade se os seres humanos acreditarem nele.” [“Die Transparente, die über die Städte ziehen und mit ihrem Licht das natürliche der Nacht überblenden, verkünden als Kometen die Naturkatastrophe der Gessellschaft, den Kältetod. Jedoch sie kommen nicht vom Himmel. Sie werden von der Erde dirigiert. Es ist an den Menschen, ob sie sie auslöschen wollen und aus dem Angsttraum erwachen, der solange nur sich zu verwirklichen droht, wie die Menschen an ihn glauben.”] in Theodor ADORNO, *Gesammelte Schriften 3, Dialektik der Aufklärung*, p. 335. Não devemos confundir esta forma consciente de enfrentar a crise com um optimismo que, nos dias de hoje, seria pouco mais que ridículo. Entendemos que Hannah Arendt subscreveria a negação deste optimismo cego que Peter Sloterdijk nos apresenta como único modo de verdadeiramente enfrentar uma crise. Cf. Peter SLOTERDIJK, *A Mobilização Infinita. Para uma crítica da cinética política*, p. 209. Podemos reafirmar esta ideia, referindo o que, de acordo com Elisabeth Young-Bruehl, Heinrich Blücher dizia aos seus alunos, muito provavelmente, diríamos nós, inspirado por Camus: “«Os pessimistas são cobardes e os optimistas são tolos»”. [“«Pessimists are cowards and optimists are fools» (...).”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 136; cf. Jeffrey C. ISAAC, *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, pp. 21, 33.

<sup>190</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Ensaio de Estética à Maneira de Prólogo” (Prólogo ao livro *El Pasajero*, de J. Moreno Villa), in *A Desumanização da Arte e outros ensaios de Estética*, p. 130. Esta ideia de que a preservação do oásis é ainda possível no meio do deserto desde que a educação se assuma como cultural, ou para usar a metáfora de Ortega y Gasset, esta crença de que no meio do deserto pode ainda abrir-se uma rosa, contraria a visão trágica, porque fatal, da impossibilidade de haver espaços culturais, ainda que restritos, num universo desertificado. Esta é a visão trágica de uma cultura carcomida que, como Carlos João Correia sublinha no seu comentário ao *The Waste Land*, está presente no momento inaugural do poema quando T. S. Eliot cita a frase de Petrónio sobre Sibila de Cuma: “«Porque eu vi com os meus olhos a Sibila de Cuma presa numa gaiola e as crianças perguntavam-lhe: ‘O que queres tu, Sibila?’ Ela respondia: ‘Quero morrer’». Este é inegavelmente o ponto de partida do poema, a situação de alguém que perdeu toda a esperança num ciclo revitalizador, para quem já não há morte nem vida.” in Carlos João CORREIA, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, pp. 195-196.

dar-lhe água, cultivá-la, apreciando assim a generosidade da sua abertura e o seu aspecto colorido verde prata.

Ora, na medida em que entendemos que a educação, lidando com novos seres, assume um papel fundamental em termos culturais, deveremos sublinhar que a educação tem ainda uma importância indubitável na própria política. Afinal, do respeito pelo passado num contexto de uma memória comum que a educação pode incentivar, depende a preservação de um oásis, enquanto espaço restrito entre os homens no qual decorre a troca de juízos e, portanto, de onde pode emergir a própria acção. Os revolucionários modernos, em particular os americanos, mostraram-nos a importância que a cultura assume no momento em que um conjunto de homens decide embarcar rumo a um futuro cuja verticalidade se adensa. Foi enquanto espectadores, embora não necessariamente enquanto filósofos, que estes homens, no momento em que agiam, puderam realizar aquilo que Hannah Arendt fez enquanto pensadora política e que também nós procuraremos empreender no próximo capítulo. Podemos resumi-lo citando as belas palavras de Heidegger, para quem a filosofia é esse domínio *“que às vezes tem ordem de busca em casa dos Antigos para ver como é que eles fizeram”*.<sup>191</sup> Desta vez, a ordem de busca dirige-nos às revoluções modernas. Veremos como os próprios revolucionários modernos assumiram esta ordem de busca em casa dos pais fundadores da cidade de Roma. Esta ordem não é, afinal, exclusiva dos filósofos. Qualquer espectador, na medida em que cria as condições da sua habitabilidade no mundo, a pode assumir como um direito.

---

<sup>191</sup> [*“(…) um zuweilen Haussuchung bei den Alten zu halten, wie sie es eigentlich gemacht haben.”*] in Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, pp. 22-23. Esta *“ordem de busca”* está ao alcance de qualquer espectador, mesmo que ele seja, além disso, um actor ou um agente. Por isso Hannah Arendt terá afirmado: *“Sinto a mesma necessidade de antiguidade que os grandes revolucionários do século XVIII sentiram.”* [*“(…) I feel the same needs for antiquity which the great revolutionaries of the eighteenth century felt.”*] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 331.



**CAPÍTULO III**  
**O FUTURO VERTICAL: REVOLUÇÃO, NAUFRÁGIO E TESOURO**



## A – O HIATO DA REVOLUÇÃO

*Situados no meio de um rio rápido, fixamos os olhos, obstinadamente, na direcção de alguns restos que se vêem ainda sobre as margens, enquanto a corrente nos arrasta e nos impele a avançar para os abismos.*<sup>1</sup>

Alexis de Tocqueville

### 1. Da violência instrumental à liberdade política

Admitindo que é possível determinar o começo do fenómeno revolucionário a partir da sua demarcação relativamente a um contexto temporal alargado, somos levados à constatação de que o início da revolução é marcado pela violência. No entanto, a violência não esgota o início do contexto revolucionário, isto é, as circunstâncias em que a revolução pode ter lugar. Na tentativa de alterar o rumo dos acontecimentos desde o passado, a violência inicia aquilo que parece ser, no presente, um hiato temporal em que decorre a revolução. Mas as circunstâncias implicadas neste hiato não se seguem imediatamente deste início marcado pela violência. Se olharmos atentamente o fenómeno revolucionário, constatamos que o seu início corresponde à violência na luta pela libertação, mas que este mesmo início é marcado pelo profundo

---

<sup>1</sup> [*“(…) placés au milieu d'un fleuve rapide, nous fixons obstinément les yeux vers quelques débris qu'on aperçoit encore sur le rivage, tandis que le courant nous entraîne et nous pousse à reculer vers des abîmes.”*] in Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, I, I, Introduction, p. 5.

desejo da instituição da liberdade política. Na tentativa de compreender o início do fenómeno revolucionário teremos, portanto, de analisar, por um lado, a natureza instrumental da violência visando o fim da libertação e, por outro, aquilo que significa o próprio desejo de liberdade entendida como fim último de uma revolução.

No que diz respeito à relação entre a violência e a libertação, podemos dizer que, segundo Hannah Arendt, a violência é um fenómeno, em si mesmo, não político e nem mesmo o fim imediato que ela visa, a libertação, é de outra ordem. Isto significa que o corte com o rumo que os acontecimentos vêm assumindo desde o passado, marcado por uma violência libertadora da opressão, não corresponde ainda, em rigor, à dimensão política de uma acção conjunta entre os homens – isso que Hannah Arendt designa como poder.

Deveremos equacionar toda a violência que tem lugar num contexto político como um meio, um instrumento, para atingir o fim da libertação.<sup>2</sup> A natureza instrumental da violência permite-nos considerá-la na sua acepção mais rigorosa e, simultaneamente, evita que a confundamos com o terror, na medida em que tal confusão só é possível se nos recusarmos a compreender a violência como sendo apenas um meio e não um fim em si mesmo. Podemos mesmo afirmar que o terror se encontra instituído quando a violência não é entendida como um meio, mas justamente como um fim em si mesmo. Nessa medida, não será correcto dizer que alguém usa o terror, na medida em que ele não é, ao contrário da violência, meramente instrumental, ou que, por outro lado, a violência se instala. Mais correcto será então afirmar que o terror se impõe como finalidade e que a violência é usada visando um objectivo que é exterior a ela própria.

Deixaremos para mais tarde o desenvolvimento teórico respeitante ao fenómeno do terror enquanto violência instituída, isto é, perspectivada como

---

<sup>2</sup> Nas notas para um artigo intitulado “Legitimacy of Violence” (New York, Theatre for Ideas, 1967) Hannah Arendt afirma com toda a clareza: “A violência é por natureza instrumental” [“Violence is by nature instrumental (...)”] in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 1.



um fim em si mesma. Este contraponto interessa-nos, por agora, no sentido de sublinhar a natureza instrumental da violência, na medida em que é a violência, assim entendida, que nos poderá levar a compreender aquilo que, em termos não-políticos, está implicado no próprio início do fenómeno político que é a revolução. Neste contexto, podemos definir a violência como um fenómeno artificial cuja natureza instrumental exige que por ela, na medida em que é entendida como meio, seja procurado um fim que a justifique.<sup>3</sup> É por isso que a violência deverá ocorrer num período de tempo o mais curto possível pois, caso contrário, corremos o risco de ela se tornar um fim em si mesma, impondo-se já não como violência, mas como puro terror. Os riscos que o uso da violência encerra são imensos: é que se perdermos a noção de que a violência se deve cingir à categoria de instrumento, ela poderá ser assumida como a protagonista de todo um processo. Nesse caso, perdida a ocasião de considerar a violência como um meio visando um outro fim, a violência assume-se como fim dando portanto lugar ao terror. O problema fundamental encontra-se no equacionamento da violência como não sendo um mero instrumento. A este nível, podemos constatar que a história nos mostra como a arbitrariedade do uso da violência pode atingir tais limites que a sua caracterização como instrumental, e portanto o seu esperado curto prazo, são aspectos, na verdade, facilmente ultrapassados. A dimensão instrumental da violência torna-se, então, irreconhecível o bastante para que exista um sério risco de se instalar o terror. Mas é precisamente no reconhecimento desta caracterização da violência como instrumental, visando um fim que a justifica, que reside a legitimidade da sua utilização num contexto político. Nas palavras de Hannah Arendt:

---

<sup>3</sup> Ao caracterizar a violência como artificial, Hannah Arendt pretende demarcá-la de interpretações que a consideram como um fenómeno inerente ao homem enquanto ser natural e, portanto, naturalmente agressivo. De facto, Hannah Arendt critica severa e ironicamente a tentativa por parte de algumas ciências sociais de descrever o fenómeno da agressividade humana como natural. *“Fico surpreendida e muitas vezes encantada ao ver que alguns animais se comportam como homens; [mas] não consigo ver de que forma isso pode justificar ou condenar o comportamento humano”*. [*“I am surprised and often delighted to see that some animals behave like men; I cannot see how this could either justify or condemn human behavior.”*] in Hannah ARENDT, OV, p. 59.

*“A violência, sendo instrumental por natureza, é racional na medida em que for eficaz para alcançar o fim que a deve justificar. E uma vez que quando agimos nunca sabemos exactamente as consequências eventuais daquilo que estamos a fazer, a violência só pode ser racional se persegue objectivos a curto prazo.”*<sup>4</sup>

A utilização racional da violência está então direccionada para estes objectivos a curto prazo que, em termos imediatos, podem ser equacionados como a libertação e a conquista de direitos básicos que por ela é permitida. Se a violência é o meio para este fim, podemos dizer que o que marca o início mais primitivo de uma revolução é a tentativa de alterar o rumo do passado, o qual, do ponto de vista do presente, representa uma opressão que se pretende ultrapassar. Nesse sentido, o contexto revolucionário é tornado possível por esse instrumento que é a violência, entendida enquanto força libertadora que se tenta igualar, justamente enquanto força, àquela da opressão. É por esse motivo que a revolução começa violentamente.<sup>5</sup> No entanto, segundo Hannah Arendt, a violência é até um fenómeno marginal à própria política e, em particular, ao acontecimento político em que toda a revolução consiste. Ela é, em si mesma, impotente, porque não instaura, isoladamente, qualquer poder político. É por isso que entendemos ser legítimo afirmar que a violência inicia o contexto em que a revolução pode ter lugar mas ela, isoladamente, não esgota

---

<sup>4</sup> [*“Violence, being instrumental by nature, is rational to the extent that it is effective in reaching the end that must justify it. And since when we act we never know with any certainty the eventual consequences of what we are doing, violence can remain rational only if it pursues short-term goals.”*] in Hannah ARENDT, OV, p. 79.

<sup>5</sup> A admissão do instrumento da violência no fenómeno revolucionário permite a Hannah Arendt distinguir a revolução da desobediência civil. Este fenómeno desenvolve-se normalmente num contexto não violento e, embora preceda as revoluções, na medida em que estas começam por ser movimentos que aspiram a reformar aspectos específicos da vida política, tal fenómeno pode não terminar em revolução. Cf. Hannah ARENDT, CR, p. 69. Hannah Arendt contraria a tendência dos juristas para associar este fenómeno ao crime, ou desobediência criminosa, e isso essencialmente por três motivos. Em primeiro lugar, por derivar de um compromisso mútuo, a desobediência civil é sempre um fenómeno de um grupo e nunca de um indivíduo isolado. Depois, deve ser sublinhado que enquanto a desobediência civil é um sinal da crise de autoridade, o crime é uma consequência da fraqueza do poder judicial. Finalmente, se a desobediência civil é levada a cabo em público e abertamente, no sentido de um bem comum, o crime é concretizado numa violação clandestina à lei e visa a obtenção de um benefício individual. Cf. Hannah ARENDT, CR, pp. 74-76.

o início da revolução. Em termos temporais, a violência acontece como uma força libertadora no sentido de romper drasticamente com o passado mais recente, o que vem revelar que, pelo impulso que lhe é subjacente, se torna visível o desejo de cortar, no presente, com a dimensão sucessiva ou contínua dos acontecimentos desde o passado. Nesse sentido, a violência, correspondendo àquilo que podemos designar como um “primeiro impulso”, e, assumindo-se como meio com vista à libertação de um passado que representa opressão, termina mais até do que começa.

Como já enunciámos, o início de uma revolução é marcado pelo desejo de instituir uma liberdade política capaz de alargar a participação neste domínio a todos os cidadãos que assim o queiram. Neste sentido, o desejo de libertação relativamente a um passado opressor alia-se, no contexto revolucionário, ao desejo político da liberdade. É, afinal, o desejo de que esta finalidade se cumpra que, aliado à violência instrumental, poderá caracterizar, com maior rigor, o início de uma revolução. Essa finalidade consiste em tornar possível a instauração de um novo começo em que a liberdade política assuma, entre os homens, o seu lugar no mundo.

No contexto das revoluções, o meio da violência deve portanto ser justificado pelo fim último do poder, a acção concertada entre os homens enquanto eles são capazes de assumir um mundo em comum. Como vimos, a violência, sendo instrumental, é um meio e, enquanto tal, como aliás sucede com todos os meios, não pode ser a essência de nada. O poder, esse sim, é um fim em si mesmo e, enquanto tal, ao contrário da violência, não precisa de ser justificado. Mas a passagem da violência ao poder, da libertação à liberdade, não deverá ser entendida como contínua, como se o seguimento natural da violência libertadora fosse o poder e a liberdade nele implicado. É certo que a violência pode ser um meio necessário de libertação de um poder que já se encontra em crise e que, na verdade, já não é poder, porque a sua legitimidade não é reconhecida. Mas da destruição deste poder, já por si dissolvido, à instauração de um novo poder legítimo, o passo é mais longo do que poderíamos supor. É que o poder não surge legitimado por uma visão instrumental que se limita a relacionar meios e fins. A perplexidade que pode

surgir diante da ideia de que quando pensamos num registo de meios e fins, estes fins não se seguem necessariamente dos meios que os precedem, desaparece, segundo cremos, se nos centrarmos num registo estritamente político. Nenhum fenómeno que condense uma novidade em política pode ser previsto e, nessa medida, os meios nunca podem conter os fins que por eles se procuram, na medida em que isso destruiria a própria imprevisibilidade da acção. Pensemos no caso concreto das revoluções. Se a violência, ainda que associada ao desejo de começar de novo, trouxesse a certeza de que esse novo começo iria existir no mundo, a própria incerteza que cerca o fenómeno revolucionário perderia o seu sentido. É por isso que deveremos compreender que a visão instrumental, que permite encarar a violência como um meio para a libertação e que é, por sua vez, uma das condições de possibilidade do poder, tem apenas lugar em política se esse fim não surge como garantido, isto é, se entre o meio e o fim concebermos um período de incerteza, até de medo, respeitando a ideia de que esse mesmo fim está envolvido por um densa neblina, uma imprevisibilidade fundamental. Nessa medida, a acção concertada entre os homens, que constitui o poder, deve ser, num contexto revolucionário, o fim que legitima a violência, mas não podemos esperar que o poder surja a partir desse instrumento que é a violência. O mesmo será dizer que o poder justifica a violência, mas a violência não legitima o poder, dado que este último não pode surgir a partir dela. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A violência pode sempre destruir o poder; do cano de uma pistola nasce o comando mais efectivo, resultando na mais instantânea e perfeita obediência. Mas o que nunca pode nascer daí é o poder.”*<sup>6</sup>

Dever-se-á então sublinhar que a violência é um meio que se pode tornar necessário com vista ao fim de criar o poder político. No entanto, apesar da sua utilidade, isto é, apesar de por vezes *“a violência (...) [ser] a única forma de reequilibrar a balança da justiça”*, ela é apenas um instrumento e, enquanto

---

<sup>6</sup> [*“Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most instant and perfect obedience. What never can grow out of it is power.”*] in Hannah ARENDT, OV, p. 53.

tal, não é suficiente para a criação do poder.<sup>7</sup> A violência é da ordem da libertação, ao passo que o poder, a acção conjunta de homens que, num dado momento, unem os seus esforços, consiste no próprio exercício da liberdade política.

Um novo começo que instaure a liberdade política é, afinal, a grande finalidade da revolução e é o desejo de que tal começo se concretize, juntamente com a vontade de terminar, no presente, com a sucessão do rumo dos acontecimentos desde o passado, que melhor caracteriza o início do fenómeno revolucionário. É por isso que não deveremos considerar que a violência, e apenas ela, pode iniciar a revolução. Ela é antes, neste contexto, um instrumento necessário que, uma vez usado, não deve fazer perder de vista que o grande objectivo não é apenas destruir a continuidade do passado no presente, mas sim instaurar no presente uma nova ordem.

*“Mas a violência não é mais adequada para descrever o fenómeno da revolução do que a mudança; só quando a mudança ocorre no sentido de um novo começo, quando a violência é usada para constituir uma forma completamente diferente de governo, para conseguir a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa, pelo menos, a constituição da liberdade, podemos falar de revolução. E o facto é que (...) o espírito revolucionário dos últimos séculos, isto é, a ânsia de libertar e de construir uma nova casa onde a liberdade possa morar, não tem precedentes nem semelhança em toda a história anterior.”<sup>8</sup>*

---

<sup>7</sup> [“(...) violence (...) is the only way to set the scales of justice right again.”] in Hannah ARENDT, OV, p. 64.

<sup>8</sup> [“But violence is no more adequate to describe the phenomenon of revolution than change; only where change occurs in the sense of a new beginning, where violence is used to constitute an altogether different form of government, to bring about the formation of a new body politic, where the liberation from oppression aims at least at the constitution of freedom can we speak of revolution. And the fact is that (...) the revolutionary spirit of the last centuries, that is the eagerness to liberate and to build a new house where freedom can dwell, is unprecedented and unequalled in all prior history.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 35.

Torna-se então necessário associarmos estas duas instâncias que marcam o início da revolução: a libertação violenta que, visando alterar o rumo dos acontecimentos de um passado opressor, é sem dúvida o impulso mais primitivo que pode originar o contexto revolucionário, e o desejo de instaurar uma liberdade política, pois que é ela o grande objectivo da revolução. Mas na medida em que associar não significa identificar, deveremos clarificar que a liberdade e a libertação não só são distintas como ainda a libertação da opressão pode ou não conduzir à liberdade política. É certo que tendemos a confundi-las ou, pelo menos, a prestar mais atenção à libertação do que à liberdade. Segundo Hannah Arendt, isto pode ser explicado essencialmente por dois motivos. Por um lado, a libertação da necessidade parece ter primazia sobre a liberdade porque a força da primeira é maior, embora não se trate de uma força política, e porque ninguém pode jamais lutar pela liberdade se não se libertar de uma política opressora. Além disso, num contexto revolucionário, torna-se claro que a visibilidade da libertação, sempre associada ao drama e à violência, contrasta com a invisibilidade da liberdade, relacionada com a discreta e normalmente calma fundação de um corpo político.

*“Se, contudo, tivermos em mente que a finalidade da rebelião é a libertação, enquanto a finalidade da revolução é a fundação da liberdade, o cientista político saberá, pelo menos, como evitar a cilada do historiador, que tende a acentuar a primeira e violenta fase de rebelião e de libertação, na revolta contra a tirania, em detrimento da segunda fase, mais calma, da revolução e da constituição, pois que todos os aspectos dramáticos da sua história parecem estar contidos na primeira fase e, talvez, também porque o tumulto da libertação tem tão frequentemente feito malograr a revolução.”<sup>9</sup>*

---

<sup>9</sup> [“If, however, one keeps in mind that the end of rebellion is liberation, while the end of revolution is the foundation of freedom, the political scientist at least will know how to avoid the pitfall of the historian who tends to place his emphasis upon the first and violent stage of rebellion and liberation, on the uprising against tyranny, to the detriment of the quieter second stage of revolution and constitution, because all the dramatic aspects of his story seem to be contained in the first stage and, perhaps, also because the turmoil of liberation has so frequently defeated the revolution.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 142. Ainda a respeito da distinção entre libertação e liberdade, diz-nos Hannah Arendt de forma muito esclarecedora: “Poderá ser um truísmo dizer que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que a libertação pode ser a condição

No contexto revolucionário, a libertação assume-se, portanto, como condição de possibilidade da fundação da liberdade política, sem que, no entanto, esteja garantida tal fundação. Vemos como, através da passagem acima citada, Hannah Arendt admite mesmo que a primeira fase da revolução, marcada pela violência da libertação, pode até fazer esquecer aquilo em nome de que a violência conheceu o seu lugar – a instituição de uma liberdade política. Só visando este objectivo último a violência se encontra legitimada e perde o seu carácter de futilidade ou de simples vontade de destruir. É preciso não esquecer que entre a libertação e a liberdade há diferenças e que, além disso, da primeira à segunda a passagem não se faz de forma directa e óbvia.

A libertação e a liberdade, ambas visadas no momento inicial da revolução, a primeira como objectivo imediato e a segunda como finalidade última, distinguem-se ainda quanto ao seu alcance. Pela libertação violenta visa-se a restituição de direitos civis tais como o direito à vida e à propriedade. A liberdade política, sentida pelos próprios revolucionários, condensa em si o desejo de que tal liberdade perdure no futuro, permitindo assim aos homens das futuras gerações o direito de participarem numa esfera pública ou, mais concretamente, de se pronunciarem consequentemente acerca dos assuntos políticos. Daí que o início que a libertação representa deva condensar em si mesmo o desejo de alterar o rumo que os acontecimentos vêm assumindo desde o passado e um outro desejo, mas agora de criar algo de novo, ou melhor dizendo, um novo começo que permita tornar efectiva a liberdade política.

---

*da liberdade, mas que de modo nenhum conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implicada na libertação só pode ser negativa e, portanto, que até a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade. Contudo, se estes truísmos são frequentemente esquecidos, é porque a libertação sempre pareceu grandiosa e a fundação da liberdade foi sempre incerta, se não completamente vã.” [“It may be a truism to say that liberation and freedom are not the same; that liberation may be the condition of freedom but by no means leads automatically to it; that the notion of liberty implied in liberation can only be negative, and hence, that even the intention of liberating is not identical with the desire for freedom. Yet if these truisms are frequently forgotten, it is because liberation has always loomed large and the foundation of freedom has always been uncertain, if not altogether futile.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 29.*

A associação entre liberdade e revolução foi expressa pelos homens das revoluções modernas, em particular os da Revolução Francesa, sendo possível encontrá-la na célebre expressão de Robespierre “o «despotismo da liberdade»”, na afirmação de Condorcet de que “«o termo ‘revolucionário’ só pode ser aplicado às revoluções cujo objectivo seja a liberdade»” ou ainda nas palavras, tão belas quanto precipitadas, de Cambon: “Acabámos finalmente de aportar na ilha da Liberdade e queimámos o navio que nos trouxe”.<sup>10</sup> Mas a diferença entre liberdade e libertação tornou-se mais vincada na Revolução Americana do que na Francesa e isto porque, embora uma guerra de libertação tenha precedido e acompanhado o fenómeno da Revolução Americana, este tornou-se o país onde a liberdade, e não a satisfação de necessidades, foi assumida como o grande objectivo revolucionário. A causa principal desta diferença está naquilo que Hannah Arendt denomina por “a questão social”.<sup>11</sup> Este conceito, relacionado neste contexto com a libertação enquanto forma de recuperar direitos civis básicos, surge por oposição àquilo que poderíamos denominar por “questão política”, cujo objectivo é fundar a própria liberdade política. Ora, segundo Hannah Arendt, a pouca importância conferida à questão social no contexto da Revolução Americana deveu-se ao facto de não ter existido miséria na América no momento inicial da revolução, e de, portanto, ter sido possível que a preocupação fundamental não fosse social mas política.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> [“(…) the «despotism of liberty» (...)”]; “«The word ‘revolutionary’ can be applied only to revolutions whose aim is freedom.»” cit. in Hannah ARENDT, *OR*, p. 29; [“«Nous venons enfin d’aborder dans l’île de la Liberté et nous avons brûlé le vaisseau qui nous y a conduit» (...)”] cit. in Michel VOVELLE, *La Mentalité Révolutionnaire*, p. 26.

<sup>11</sup> [“The Social Question”] Cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 59 e sgs.

<sup>12</sup> Afirmar que, por contraponto à Revolução Francesa, não existia miséria na cena americana, significa, por um lado, que, apesar de existir alguma pobreza no novo mundo, ela em nada se comparava com a sua agudeza em França, e, por outro lado, que a questão da escravatura, apesar de assumir maiores proporções na América do que em França, não teve relevância para o processo revolucionário. Muito embora Hannah Arendt admita que “podemos estar seguros de que a percentagem de completa privação e miséria era consideravelmente mais baixa nos países do Velho Mundo” [“(…) we may be sure that the percentage of complete destitution and misery was considerably lower in the countries of the Old World.”] e que, portanto, “a ausência da questão social da cena americana era, afinal, extremamente enganadora, (...) a miséria abjecta e degradante estava presente em toda a parte sob a forma da escravatura e do trabalho do negro” [“(…) the absence of the social question from the American scene was, after all, quite deceptive, (...) abject and degrading misery was



Pelo contrário, a questão social teve alto impacto na Revolução Francesa, conduzindo a movimentos violentos de agressão e de defesa porque, mais do que a liberdade, importava libertar as massas da miséria profunda em que se encontravam, por forma a que pudessem ver satisfeitas as suas necessidades sociais mais básicas. Daí que, se os revolucionários franceses ambicionavam inicialmente a liberdade, viram-se obrigados a pôr de parte este ideal com a entrada dos “miseráveis” na revolução.<sup>13</sup> A Revolução Francesa conheceu a necessidade mais radical que existe, a do processo vital, onde é o corpo e não qualquer ideia de liberdade política que dita as suas exigências. Foram estas necessidades vitais que surgiram juntamente com a multidão de miseráveis reivindicando os seus direitos básicos. Em tais situações não poderemos estar diante de um mundo que é assumido como comum, pois, neste caso, não haverá um registo de pluralidade, onde homens diferentes se unem pelo reconhecimento de uma igualdade política que se torna condição de possibilidade da própria liberdade. Pelo contrário, esses homens são um só corpo movido pela necessidade e, quando isto acontece, nenhuma liberdade

---

*present everywhere in the form of slavery and Negro labour.”], a autora assume que a questão da escravatura, o domínio onde efectivamente havia miseráveis, não desempenhou nenhum papel relevante no processo revolucionário americano. Por isso, a respeito da revolução americana, Hannah Arendt afirma: “(...) a questão social, quer estivesse genuinamente ausente ou apenas oculta na escuridão, era inexistente para todos os fins práticos e, tal como ela, a mais forte e talvez a mais devastadora paixão que motivava os revolucionários, a paixão da compaixão.” [“(...) the social question, whether genuinely absent or only hidden in darkness, was non-existent for all practical purposes, and with it, the most powerful and perhaps the most devastating passion motivating revolutionaries, the passion of compassion.”] in Hannah ARENDT, OR, pp. 70-72.*

<sup>13</sup> São conhecidas as causas que conduziram à tomada da Bastilha. Desde 1787, as péssimas colheitas haviam provocado escassez de alimentos e um aumento desenfreado dos preços, agravando a situação dos assalariados nos campos e nas cidades. A crise desencadeou um aumento considerável de desemprego e miséria, o que levou os *sans culottes* a saquear estabelecimentos comerciais, a concretizar distúrbios nos mercados e pilhagens nos comboios de cereais. As massas parisienses mobilizaram-se, dando início a uma série de manifestações, denominadas “jornadas populares”, nos dias 13 e 14 de Julho de 1789, as quais culminaram com a tomada da Bastilha, a prisão que simbolizava o absolutismo, em 14 de Julho de 1789. Estes acontecimentos tornaram-se de tal forma importantes no decurso da Revolução Francesa que, depois deles, Robespierre, ao enunciar os “«Princípios do Governo Revolucionário»” [“(...) «Principles of Revolutionary Government».”] afirmava contraditoriamente a superioridade da liberdade política e, logo de seguida, a importância de “«proteger os indivíduos contra os abusos do poder público»” [“(...) to protect the individuals against the abuses of public power.»”]. Cf. Hannah ARENDT, OR, p. 137.

em sentido político se pode esperar, mas apenas a necessidade da libertação.<sup>14</sup> Ora, o que este aspecto da Revolução Francesa vem tornar evidente é que a liberdade prometida no início do fenómeno revolucionário não se dá necessariamente no seguimento da violência libertadora e instrumental, muito embora, como já foi sublinhado, para que haja liberdade tenhamos que estar já libertos da opressão. Daí que seja mais evidentemente o valor da abundância, altamente social, que surge como decorrente da libertação, e não o da liberdade política.<sup>15</sup> A emancipação a que a Revolução Francesa conduziu não foi desenvolvida em relação aos cidadãos mas aos miseráveis; não era a liberdade mas a libertação do sofrimento do homem que passou a estar em causa. Talvez possamos dizer que a Revolução Francesa não abandonou o momento mais primitivo de todas as revoluções, isto é, aquele que corresponde à violência libertadora e ao desejo, já quase esquecido, do verdadeiro objectivo da revolução. A Revolução Francesa caiu, portanto, nesse erro fatal de iniciar uma revolução num momento em que a miséria obrigava a calar o próprio desejo de fundar um corpo político onde a liberdade se tornaria possível. Pelo contrário, a aceitação de que a preocupação dos revolucionários americanos não era tanto a libertação mas a liberdade, implica reconhecermos que, mais do que a violência, o poder e a lei se impunham como assunto principal aos fundadores. É por isso que Hannah Arendt tende a identificar a América como aquele lugar onde a liberdade, durante o período revolucionário, parecia mais garantida. A este propósito, diz-nos a autora, citando Burke:

---

<sup>14</sup> Os próprios revolucionários franceses, em particular Robespierre, pareciam estar conscientes desta noção de que um só corpo movia a revolução. Hannah Arendt observa a este respeito que *“Robespierre comparou uma vez a nação ao oceano; foi por certo o oceano da miséria e os oceânicos sentimentos a que deu origem que se combinaram para submergir os alicerces da liberdade”*. [*“Robespierre once compared the nation to the ocean; it was indeed the ocean of misery and the ocean-like sentiments it aroused that combined to drown the foundations of freedom.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 94.

<sup>15</sup> A ambiguidade entre o registo social da abundância e a dimensão política da liberdade, também existiu na América, embora em menor grau. Este facto conduz Hannah Arendt a afirmar que a questão social também existiu no novo mundo, não porque lá houvesse miseráveis, para além dos escravos, mas porque havia, pelo contrário, a ambição de riqueza. E se, durante a Revolução, a liberdade política nunca desapareceu da cena americana, é certo que a América, enquanto país de acolhimento, enfrenta um problema tão grande como o da miséria: o dos pobres transformados em ricos que continuam sem compreender a importância da liberdade. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, pp. 138-139.

*“Foi essencialmente pelas mesmas razões de insegurança e desconfiança nas coisas, tal como se passavam então na Europa, que Burke saudou tão entusiasticamente a Revolução Americana: «Nada menos do que uma convulsão que venha sacudir o globo no seu centro pode vir a devolver as nações europeias àquela liberdade pela qual outrora tanto se distinguiram. O mundo ocidental foi a sede da liberdade até que outro, mais ocidental ainda, foi descoberto; e essoutro será, provavelmente, o seu asilo quando ela for escorraçada de todos os outros sítios».”*<sup>16</sup>

Mas o que é novo em todo o espírito revolucionário do século XVIII não é a violência como impulso da libertação e o medo que por ela se gera, nem é mesmo a liberdade política, cuja importância havia já sido reconhecida na antiguidade.<sup>17</sup> O que surgiu como uma novidade no conceito moderno de revolução foi, antes, a convicção de que era possível fundar uma nova história

---

<sup>16</sup> [*“It was essentially for the same reasons of insecurity and diffidence about things as they then were in Europe that Burke so enthusiastically greeted the American Revolution: «Nothing less than a convulsion that will shake the globe to its centre can ever restore the European nations to that liberty by which they were once so much distinguished. The Western world was the seat of freedom until another, more Western, was discovered; and that other will be probably its asylum when it is hunted down in every other part.»”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 117. A consciência da singularidade da Revolução Americana em termos de liberdade, por contraste com a libertação da Revolução Francesa, parece ter sido constatada por Robespierre quando declarou: *“«Iremos perecer porque, na história da humanidade, deixámos escapar o momento de fundar a liberdade»”*. [*“«We shall perish because, in the history of mankind, we missed the moment to found freedom.»”*] cit. in Hannah ARENDT, OR, pp. 60-61.

<sup>17</sup> Retomando Lefebvre, para quem a mentalidade revolucionária se reduz à esperança e ao medo, podemos afirmar que nenhum destes elementos é uma novidade nas revoluções. A respeito do medo, diz-nos Vovelle: *“Abordemos as coisas de frente: sim, o medo é um dos elementos básicos para se compreender a mentalidade revolucionária. (...) não é uma ideia nova; longe disso. (...) Se o monstro vindo, como se costuma dizer, do fundo das idades se tornou uma curiosidade (...) outras recordações, umas obsoletas e fantásticas, outras menos, assombraram a memória colectiva: o leproso, a peste, o feiticeiro, o boémio ou o cigano... medos ilusórios, lembranças mal extintas.”* [*“Abordons les choses en face: oui la peur est l’un des éléments de base pour comprendre la sensibilité révolutionnaire. (...) n’est point une idée neuve; il s’en faut. (...) Si le monstre sorti, comme on dit, du fond des âges est devenu une curiosité (...) d’autres souvenirs, les uns désuets et fantastiques, les autres moins, hantent la mémoire collective: le lépreux, la peste, le sorcier, le bohémien ou le gitan... peurs illusoires, souvenirs mal éteints.”*] in Michel VOVELLE, *La Mentalité Révolutionnaire*, p. 58.

e de que essa novidade coincidia inteiramente com a instauração de uma liberdade alargada a todos aqueles que quisessem participar nos assuntos políticos. Encontramos em Hannah Arendt a convicção de que nas revoluções do final do século XVIII se observa a ideia de que, para os homens desse tempo, o que estava prestes a acontecer era um novo início nos assuntos humanos, um acontecimento único e irrepetível que queria significar a instauração da liberdade.

*“O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o decurso da história começa subitamente de novo, de que uma história inteiramente nova, uma história nunca antes conhecida ou contada, está prestes a desenrolar-se, era desconhecido antes das duas grandes revoluções do final do século XVIII. (...) Era, indiscutivelmente, o aparecimento da liberdade (...).”<sup>18</sup>*

O termo “revolução” surgiu, desde Copérnico, associado à astronomia e por ele pretendia-se significar um movimento rotativo e regular das estrelas. Nesse sentido, a revolução, no seu sentido original, corresponde mais a uma necessidade do que propriamente à liberdade. Ora, segundo Hannah Arendt, é no contexto das revoluções modernas que a novidade é tomada como estando ao alcance da política, como é ainda na era moderna que as revoluções enfrentaram o problema do começo associado à liberdade. Isto porque elas não consistiram apenas numa mudança, como pode suceder em fenómenos como um golpe de estado, desobediência civil ou transformação de um governo. Não se trataram, pois, de restaurações, numa tentativa de retroceder a um momento original ou primitivo em que a ordem ainda estaria estabelecida. Pelo contrário, como vimos, a revolução foi marcada pela constatação de que uma novidade absoluta em termos da instituição e do alargamento da liberdade política estava prestes a dar-se no mundo. No caso concreto da Revolução Americana, observa-se com muita evidência a consciência de que uma

---

<sup>18</sup> [“The modern concept of revolution, inextricably bound up with the notion that the course of history suddenly begins anew, that an entirely new story, a story never known or told before, is about to unfold, was unknown prior to the two great revolutions at the end of the eighteenth century. (...) it was unmistakably the emergence of freedom (...).”] in Hannah ARENDT, *OR*, pp. 28-29.

novidade absoluta, a fundação de um novo corpo político, estava prestes a substituir a ordem dos acontecimentos do passado. Não se tratava de fundar Roma outra vez, mas de fundar *uma nova Roma*.

*“Este foi o momento em que aqueles que começaram como homens de acção e se tinham transformado em homens de revolução mudaram o grande verso de Virgílio «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo» («a grande ordem secular [re]nasceu como se estivesse no começo») para a Novus Ordo Seclorum (a «nova ordem») que ainda hoje encontramos nas nossas notas de um dólar.”*<sup>19</sup>

Ora, esta constatação de que qualquer coisa absolutamente nova estava prestes a acontecer no mundo deverá ter criado um problema óbvio aos homens que, na intensidade deste presente, estavam diante do abismo da liberdade. Tomados, também eles, pela visão habitual de que existe uma continuidade temporal, não apenas em termos cronológicos, mas ainda no que diz respeito à série dos acontecimentos que necessariamente se inscrevem no tempo, estes foram os homens para quem se terá tornado inevitável a sensação de abismo seguida ao momento inicial que interrompeu esta série. E a revolução pode bem representar esse tempo abissal entre o fim de um passado que já não satisfaz e que já não dá respostas relativamente ao novo acontecimento, e o novo começo que, no presente, se oferece como absolutamente imprevisível.<sup>20</sup> É por isso que a revolução parece corresponder a esse hiato de tempo entre o passado e o futuro ou, se quisermos, entre um

---

<sup>19</sup> [*“This was the moment when those who had started as men of action and had been transformed into men of revolution changed Virgil’s great line «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo» («the great order of the ages is [re]born as it was in the beginning») to the Novus Ordo Seclorum (the «new order»), which we still find on our dollar bills.”*] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 207; cf. *OR*, p. 212.

<sup>20</sup> Podemos observar a dimensão de um passado que deixou de dar respostas nas seguintes palavras de Tocqueville, também citadas por Hannah Arendt, e que se referem à Revolução Americana: *“Recuo de século em século até aos confins da antiguidade e não vejo nada que se assemelhe ao que se passa sob os meus olhos. Como o passado não serve para iluminar o futuro, o espírito caminha por entre as trevas.”* [*“Je remonte de siècle en siècle jusqu’à l’Antiquité la plus reculée; je n’aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n’éclairant plus l’avenir, l’esprit marche dans les ténèbres.”*] in TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, II, IV, VIII, p. 850; cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 57.

passado que oprime e com o qual se procura terminar através da violência da libertação, e um futuro que está à nossa frente mas que se encontra ocultado por um véu apenas transponível no momento em que nos encontramos com a presentificação do próprio futuro. Acerca da identificação da revolução com este hiato, diz-nos Hannah Arendt:

*“A revolução – pelo menos assim o deve ter parecido a estes homens – era, precisamente, o hiato lendário entre o fim e o início, entre um já-não e um ainda-não. (...) Este hiato insinua-se, obviamente, em todas as especulações sobre o tempo que se desviam da noção vulgarmente aceite do tempo como corrente contínua (...) mas o que havia sido conhecido através do pensamento especulativo e das narrativas lendárias, aparecia pela primeira vez, segundo parecia, como uma realidade efectiva.”<sup>21</sup>*

Pela primeira vez, o hiato não parecia ser fruto da imaginação ou sequer de quaisquer especulações filosóficas. Agora, o modo habitual pelo qual os homens entendem o tempo, como sucessivo ou contínuo, era naturalmente abalado diante de um presente desconexo relativamente quer ao passado quer ao futuro. Podemos imaginar, por isso, que os próprios homens das revoluções tomaram consciência de que se situavam num hiato, não no intervalo de tempo que o eu pensante estabelece para si próprio, mas no momento efectivo de um presente de tal forma intenso que nele se revela uma desconexão fundamental, capaz de os fazer questionar a própria sequência contínua do tempo histórico ou cronológico. O mesmo será dizer que a desconexão ao nível dos acontecimentos do seu presente intenso parecia revelar a descontinuidade entre o fim do passado, marcado pela violência, e o novo começo que a própria revolução pretende instaurar, e que remete para o futuro na medida em que tal começo não surge garantido no presente. Além disso, esse hiato terá sido

---

<sup>21</sup> [*“The revolution – so at least it must have appeared to these men – was precisely the legendary hiatus between end and beginning, between a no-longer and a not-yet. (...) this hiatus obviously creeps into all time speculations which deviate from the currently accepted notion of time as a continuous flow (...) but what had been known to speculative thought and in legendary tales, it seemed, appeared for the first time as an actual reality.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 205.

encarado como uma interrupção sem retorno, aquela em que a recuperação da linha contínua dos acontecimentos no tempo já não seria simplesmente possível. Eis, também por isso, a dimensão assustadora desta novidade.

## 2. O abismo da liberdade

Vimos que é porque a revolução pretende instaurar uma nova ordem no mundo que através dela somos levados a tomar consciência de um acontecimento desconexo irrompendo na sequência contínua do tempo cronológico. Efectivamente, entre a ordem antiga e a nova ordem não há uma passagem directa que, como por magia, libertaria os homens da opressão e, por essa libertação, abriria uma passagem secreta para a liberdade política. Esta sensação de que o período em que decorre a revolução corresponde a um hiato levanta problemas óbvios aos homens que nele se situam, por terem abandonado a segurança do passado e, sobretudo, por não poderem estar seguros de que a liberdade possa efectivamente ser fundada. Tal acontecimento remete-os para o futuro e este, como vimos, apresenta-se ao presente intenso sempre envolto pela névoa da incerteza, pela mais densa imprevisibilidade. É pela consciência deste hiato que pode ser legitimamente sentido o abismo da liberdade.

O tema anterior foi dedicado à tentativa de descobrir o início autêntico da revolução. Foi assim que nos deparámos com uma violência instrumental que, mais do que ser um fim em si mesma, se assume como meio de libertação aliado ao desejo de começar algo de novo. Mas este desejo, por ser ainda desta ordem, não se encontra garantido. Ora, por muito longe que estejamos já das revoluções modernas, da Francesa como da Americana, não será impossível imaginarmos, ainda que de um ponto de vista estritamente teórico, o sentimento mais profundo que esse desejo terá provocado nos homens das revoluções em termos de liberdade: eles ter-se-ão encontrado diante do seu abismo. A imprevisibilidade de um futuro que ainda está *por-vir*, agravada pelo facto de o passado imediatamente anterior já não lançar a sua luz sobre qualquer das outras dimensões do tempo, torna o desejo inicial da revolução absolutamente incerto e, portanto, abissal quanto à possibilidade da sua concretização no mundo. Os homens das revoluções, os que sentiam que atravessavam um hiato, terão sido aqueles que melhor puderam compreender o abismo da liberdade. Isto porque, além de o hiato temporal da revolução



remeter para um registo de abismo em relação ao futuro da liberdade, à sua instituição, estes foram os homens que viveram no presente o próprio abismo. Eles puderam experimentar a liberdade política que, por definição, é incerta quanto aos seus fins e, em particular, quanto à garantia da sua durabilidade no futuro.

Ora, a acepção de liberdade que poderá estar mais legitimamente associada a toda esta dimensão que é da ordem do abismo, na medida em que se encontra marcada por uma absoluta incerteza, é a liberdade entendida em sentido político. Pela dimensão de pluralidade nela implicada, deveremos distingui-la de uma liberdade individual, ligada à vontade, e, pela incerteza para que remete, torna-se necessário distingui-la do livre arbítrio. No que diz respeito à vontade, é certo que também esta última nos remete para o futuro, na medida em que o *eu quero* é a enunciação de um desejo de possuir ou concretizar algo que ainda não existe como realidade para aquele que escolhe. Por contraponto à memória, que se direcciona para o passado, Hannah Arendt apresenta-nos a vontade como claramente dirigida ao futuro. Nas suas palavras:

*“Tais considerações preliminares e de modo algum satisfatórias acerca do conceito de tempo parecem-me necessárias para a nossa discussão do eu que quer porque a Vontade, se existe de todo – e um número desconfortavelmente elevado de grandes filósofos que nunca duvidaram da existência da razão ou do espírito sustentaram que a Vontade não era mais do que uma ilusão – é tão obviamente o nosso órgão mental para o futuro como a memória é o nosso órgão mental para o passado.”<sup>22</sup>*

---

<sup>22</sup> [“Such preliminary and by no means satisfactory considerations of the time concept seem to me necessary for our discussion of the willing ego because the Will, if it exists at all – and an uncomfortably large number of great philosophers who never doubted the existence of reason or mind held that the Will was nothing but an illusion – is as obviously our mental organ for the future as memory is our mental organ for the past.”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 13. Acerca da relação entre vontade e futuro, Hannah Arendt chama a nossa atenção para o facto de, na língua inglesa, o *will* auxiliar do futuro ser a mesma palavra do verbo *to will* (querer).

No entanto, apesar de a vontade nos fazer deparar com o futuro, a acção, que no seu sentido mais rigoroso surge em Hannah Arendt sempre relacionada com o domínio da política, pressupõe inevitavelmente uma liberdade distinta da individualidade da vontade. A liberdade política é aquela que é tornada possível pela pluralidade que constitui a esfera pública, a qual pode ser por nós entendida como remetendo para uma mentalidade alargada num registo de pensamento que não se circunscreve ao sujeito, mas que é público porque permite o encontro com os outros. Mas se a vontade e a liberdade política se distinguem quanto à companhia que escolhemos, no primeiro caso, a de nós mesmos, e no segundo, também a dos outros, Hannah Arendt admite que o menosprezo que a tradição filosófica tem dedicado à acção, substituindo-a vulgarmente pela previsibilidade que todo o fazer supõe, pode ser igualado ao facto de a vontade ter sido a faculdade mais vezes posta em causa ao longo da história da filosofia.<sup>23</sup> É aos “pensadores profissionais” que Hannah Arendt atribui grandes e rigorosas responsabilidades no que respeita ao desprezo a que a faculdade da vontade, bem como a liberdade política, foram votadas ao longo dos tempos.

No que diz respeito à vontade, ela é, segundo Hannah Arendt, mais do que um postulado ético. A vontade dá-se tão evidentemente como o pensar, isto é, o *eu quero livre* é tão óbvio como o *eu penso*, sendo estranho, portanto, que os filósofos tenham questionado muito mais a primeira evidência do que a segunda. O que, segundo Hannah Arendt, provocou esta desconfiança foi a associação inevitável entre vontade e liberdade, categorias que se implicam mutuamente e que nos conduzem à constatação de que algo nas nossas vidas escapa à necessidade ou, por outras palavras, é contingente.

A possibilidade de que o que eu faço pudesse também ser deixado por fazer ou de que o que não faço pudesse, na verdade, ter sido feito, é o grande

---

<sup>23</sup> Segundo Hannah Arendt, o último filósofo a fazê-lo é “Gilbert Ryle, para quem a Vontade é um «conceito artificial» não correspondendo a nada que alguma vez tenha existido e criando enigmas inúteis como tantas das falácias metafísicas”. [“(…) Gilbert Ryle, to whom the Will is an «artificial concept» corresponding to nothing that has ever existed and creating useless riddles like so many of the metaphysical fallacies.”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 4.

motivo de desconforto em relação à vontade. Só assim se explica que a vontade tenha sido a faculdade mais vezes negada ao longo da história da filosofia. Afinal, uma faculdade que é por definição livre, que não se esgota no mero raciocínio instrumental de meios e fins e que, portanto, não nos coloca diante do conforto da necessidade, mas, pelo contrário, diante das múltiplas possibilidades da escolha, é mais obviamente fonte de medo do que de tranquilidade. Além disso, os pensadores profissionais terão contrariado a ideia de um “eu que quer” pela incapacidade de conceber, ou sequer aceitar, uma liberdade maior do que aquela que está implicada na própria actividade de pensamento. Por muito livre que o pensar seja, a sua liberdade nunca é absoluta, desde que reconheçamos que há pelo menos uma lei que não podemos transgredir: a lei da não contradição. Esta será sempre a grande coacção do pensar, mesmo a do pensar mais livre e especulativo. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“O querer, segundo parece, tem uma liberdade infinitamente maior que o pensar, o qual, mesmo na sua forma mais livre e mais especulativa, não pode escapar à lei da não-contradição. Este facto inegável nunca foi considerado como sendo uma pura bênção. Na maior parte das vezes foi considerado como uma maldição pelos homens de pensamento.”*<sup>24</sup>

O alvo das objecções filosóficas foi sempre esta associação entre liberdade, entendida como pura espontaneidade, e vontade. Daí resultou o frequente equacionamento da vontade como livre arbítrio, isto é, como escolha entre dois ou mais objectos que são sempre potenciais e que, portanto, já se apresentam à escolha como possíveis. Segundo Hannah Arendt, os pensadores profissionais nunca demonstraram ser capazes de conceber a novidade sem potência e, portanto, também sem causas. Terá sido sempre motivo de perplexidade a concepção de um início efectivo quanto à causalidade, isto é, a ideia de um começo no tempo, independente de

---

<sup>24</sup> [“Willing, it appears, has an infinitely greater freedom than thinking, which even in its freest, most speculative form cannot escape the law of non-contradiction. This undeniable fact has never been felt to be an unmixed blessing. By men of thought, more often than not, it has been felt to be a curse.”] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 5.

quaisquer causas, que escape ao disfarce de uma novidade que aparece sem interromper uma série que a preceda. É conhecida, por exemplo, a admissão kantiana do “embaraço” sentido pela razão diante de uma faculdade que inicia algo de novo, sem causas, num tempo que o precede.<sup>25</sup> Segundo Hannah Arendt, a concepção kantiana deste embaraço sentido pela razão só pôde dever-se ao facto de Kant não ter reconhecido a diferença agostiniana entre princípio e início: o primeiro pressupondo um começo absoluto e único do Céu e da Terra e o segundo representando, em geral, o homem como criatura temporal e, em particular, cada homem, na medida em que nasce e que, por isso, consiste num início surgido no interior de um tempo que o precede. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Encontramos a distinção entre um ponto inicial «absoluto» e um outro «relativo» para o mesmo fenómeno na distinção de Agostinho entre o principium do Céu e da Terra e o initium do Homem. E se Kant tivesse conhecido a filosofia agostiniana da natalidade poderia ter concordado que a liberdade de uma espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o facto que os homens*

---

<sup>25</sup> Na tese da terceira antinomia de Kant surge a ideia de que podem existir começos no que diz respeito à causalidade, embora não quanto ao tempo. De acordo com um exemplo de Kant: *“Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente”*. [“Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist.”] Esta possibilidade de começar que pressupõe, por assim dizer, uma espontaneidade que não é absoluta no tempo, mas que o é quanto à causalidade (e, neste sentido, tratar-se-á de uma espontaneidade relativamente absoluta) é, segundo Kant, fonte de embaraço à razão humana. Nas suas palavras, *“Assim, aquilo a que (...) desde sempre à razão especulativa causou um tão grande embaraço (...) consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos.”* [“Dasjenige also (...) was die spekulative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat (...) gehet lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen.”] in Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A448 B476, A450 B478, pp. 430, 432.

nascem – *continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo.*<sup>26</sup>

Nesse sentido, entendemos que é legítimo considerar que não há, humanamente falando, começos absolutos do tempo mas começos absolutos no tempo, isto é, que a liberdade humana é capaz de criar começos que, em relação ao tempo, são relativos, mas em relação à sequência dos acontecimentos no tempo são efectivamente absolutos. Sem obviamente abolir a sequência temporal, a continuidade do tempo cronológico, tais começos constituem verdadeiras desconexões no sentido em que irrompem no interior de tal sequência contínua.

A dificuldade na concepção de tais começos no tempo relaciona-se ainda com a ilusão de que toda a novidade, olhada através das lentes da memória, perde o tom contingente que a envolvia, como se o olhar retrospectivo a partir do presente transformasse a contingência do passado em necessidade. Uma acção que foi livre no passado faz agora parte da nossa realidade e, neste sentido, tende a ser olhada como já longe desse registo de liberdade que a inspirou, como se ela tivesse perdido com o tempo o dom da novidade ou da imprevisibilidade que envolveu o seu presente. Torna-se simples passar deste conforto do olhar retrospectivo para a ideia de que mesmo a acção mais livre, antes de ser efectivada, existe já em potência, o

---

<sup>26</sup> [*“The distinction between an «absolute» and a «relative» beginning points to the same phenomenon we find in Augustine’s distinction between the principium of the Heaven and the Earth and the initium of Man. And had Kant known of Augustine’s philosophy of natality he might have agreed that the freedom of a relatively absolute spontaneity is no more embarrassing to human reason than the fact that men are born – newcomers again and again in a world that preceded them in time.”*] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 110. De referir ainda que este embaraço kantiano diante de uma faculdade capaz de iniciar uma série no tempo terá conduzido à ausência de um capítulo sobre Kant no segundo volume de *The Life of the Mind*. Como a autora afirma: *“O único grande pensador (...) que seria verdadeiramente irrelevante para o nosso contexto é Kant.”* [*“The only great thinker (...) who would be truly irrelevant to our context is Kant.”*] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 149. A este respeito deveremos dizer que esta não nos parece ser a única razão pela qual Hannah Arendt ignorou Kant neste domínio. O que nos parece estar também na origem desta ausência é o facto de Kant ter claramente relacionado a vontade e a moral. Ora, o interesse de Hannah Arendt é partir de uma análise da liberdade da vontade para chegar à liberdade política e esta, como vimos, relaciona-se com os juízos reflexivos que Hannah Arendt descobre na estética kantiana e politiza.

que contraria em absoluto a própria noção de liberdade. Mas se nem mesmo uma acção livre no passado deixou de o ser, só porque a olhamos orientados pelas lentes da necessidade a partir do presente, muito menos uma acção que ainda não teve lugar pode ser dotada de alguma certeza. A liberdade dessa acção reside, pelo contrário, na sua incerteza absoluta.

*“No momento em que voltamos a nossa mente para o futuro, já não estamos ocupados com «objectos» mas sim com projectos (...). E assim como o passado se apresenta sempre à mente sob o disfarce da certeza, a característica principal do futuro é a sua incerteza basilar, seja qual for a grandeza do grau de probabilidade que a previsão possa atingir. Por outras palavras, estamos a lidar aqui com coisas que nunca foram, que ainda não são, e que podem muito bem nunca vir a ser.”<sup>27</sup>*

Ora, o predomínio da necessidade em detrimento da contingência, tão comum no nosso olhar retrospectivo, deve-se essencialmente ao facto de a liberdade escapar à explicação da lei da causalidade. Se nos dedicarmos à tentativa de explicar a liberdade, torna-se necessário conceber a ausência de qualquer causa, pela própria espontaneidade que o começo de uma série inteiramente nova supõe. Foi todo este desconforto e dificuldade em inscrever a novidade numa explicação causal que conduziu os “pensadores profissionais” (o que é o mesmo que afirmar: grande parte dos filósofos) ao conforto da necessidade e ao afastamento da liberdade. Negando a liberdade, ou diluindo-a na reconciliação possível com a necessidade, ou ainda apontando-a como causadora do mal, este conceito foi maltratado pelos pensadores, concebido como irreal ou mera ilusão de óptica. O que se torna indiscutível é que o tema da liberdade nunca foi pacífico para o pensador profissional – ele será sempre

---

<sup>27</sup> [“The moment we turn our mind to the future, we are no longer concerned with «objects» but with projects (...). And just as the past always presents itself to the mind in the guise of certainty, the future’s main characteristic is its basic uncertainty, no matter how high a degree of probability prediction may attain. In other words, we are dealing with matters that never were, that are not yet, and that may well never be.”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, pp. 13-14.

aquele que resistirá à novidade e é nele que melhor se encarna “O problema do novo”.<sup>28</sup>

O principal problema inerente ao equacionamento filosófico da liberdade política é o facto de ele ser feito por filósofos que, segundo Hannah Arendt, estão sempre mais aptos a interpretar o mundo do que a alterá-lo. A emergência da novidade, inerente a toda a concepção da liberdade, supõe precisamente a libertação de alguns lugares confortáveis, tremendamente enraizados na filosofia tradicional e que dotam a actividade do filósofo de uma paz que lhe é fundamental. Um desses lugares é a tranquila necessidade, absolutamente contrária à tumultuosa contingência que toda a acção traz consigo.

*“Sem dúvida que aos filósofos sempre «agradou» mais a necessidade do que a liberdade porque para o seu trabalho eles precisavam de uma tranquillitas animae (Leibniz), uma paz de espírito, a qual (...) só podia ser efectivamente garantida por um apaziguamento em relação à ordem do mundo.”*<sup>29</sup>

Na linha de pensamento dos “pensadores profissionais”, a acção é sempre entendida, de acordo com a tendência da previsão, como uma necessidade. É este traço de necessidade, absolutamente contrário à contingência pressuposta na liberdade política, que sempre se constituiu como um problema persistente ao longo de toda a história da filosofia. E deste problema resultou, segundo a autora, uma concepção redutora de liberdade, na exacta medida em que tal concepção consiste na redução da liberdade a um registo de exclusiva previsibilidade.

---

<sup>28</sup> [“The problem of the new.”] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 28 e sgs.

<sup>29</sup> [“No doubt the philosophers have always been more «pleased» with necessity than with freedom because for their business they needed a tranquillitas animae (Leibniz), a peace of mind, which (...) could be effectively guaranteed only by an acquiescence in the arrangement of the world.”] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 195.

O elogio da necessidade não é, segundo a autora, exclusivo da filosofia, estando também presente na ciência e tornando-se aí óbvio quando alguns dados escapam à compreensão dos cientistas ou, por outras palavras, quando o registo da novidade se torna verdadeiramente assustador no que respeita à tranquilidade das certezas adquiridas. Para a autora, filósofos e cientistas podem ser conotados da mesma forma, enquanto “pensadores profissionais”, na medida em que não mostram estar dispostos a aceitar quer a contingência quer a liberdade. É por isso que Hannah Arendt propõe, na análise do problema da liberdade, que abandonemos estes pensadores e nos centremos nos homens de acção, os que mudam o mundo mais do que se dedicam a conhecê-lo e de quem a nossa autora se parece sentir infinitamente mais próxima.

*“Os pensadores profissionais, tanto filósofos como cientistas, não ficaram «satisfeitos com a liberdade» e a sua inelutável aleatoriedade; não têm estado dispostos a pagar o preço da contingência pelo dom discutível da espontaneidade, de ser capaz de fazer aquilo que também podia ser deixado por fazer. Ponhamo-los portanto de lado e concentremos a nossa atenção nos homens de acção, que têm de estar comprometidos com a liberdade pela verdadeira natureza da sua actividade, a qual consiste em «mudar o mundo», e não em interpretá-lo ou conhecê-lo.”<sup>30</sup>*

Esta mudança de perspectiva implica que dediquemos mais atenção à própria liberdade política, naquilo que ela tem de mais específico e, simultaneamente, de mais irreconhecível pelos pensadores profissionais: a sua espontaneidade e a sua pluralidade. Estas características específicas revelam-nos com toda a clareza que a liberdade política não é idêntica nem ao livre

---

<sup>30</sup> [“Professional thinkers, whether philosophers or scientists, have not been «pleased with freedom» and its ineluctable randomness; they have been unwilling to pay the price of contingency for the questionable gift of spontaneity, of being able to do what could also be left undone. Let us put them aside therefore and fasten our attention on men of action, who ought to be committed to freedom because of the very nature of their activity, which consists in «changing the world,» and not in interpreting or knowing it.”] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 198.



arbítrio nem à liberdade da vontade individual. Isto porque, em termos de espontaneidade, o livre arbítrio está sempre condicionado à escolha entre hipóteses que já existem no mundo. Além disso, em termos de pluralidade, se entendermos que a vontade se concretiza num registo individual, a liberdade política surge como seu contraponto, na medida em que tal liberdade é aquela que todo o cidadão adquire no contexto plural da comunidade, na segurança do seu sistema de leis, as quais podem obviamente interferir com a vontade livre dos cidadãos, entendidos de modo individual. Dito de outro modo, enquanto que a liberdade individual é uma qualidade do eu quero, a liberdade política é uma qualidade do eu posso, um eu que se encontra inserido na pluralidade, essa “*gramática da acção*”, que é constitutiva de qualquer comunidade humana ou esfera pública.<sup>31</sup>

A pluralidade humana inerente à esfera pública, distinta da dimensão individual de um eu que, em solidão, quer, constrói o espaço de acção e, quer no interior de uma comunidade, quer entre as comunidades, podemos assistir a variadas configurações nos modos de agir. Segundo Hannah Arendt, o que estas diferentes configurações têm em comum é a sua origem: o facto de um conjunto de pessoas se ter reconhecido como fazendo parte de um mundo comum, imerso num dado que é prévio a esse mesmo mundo: a pluralidade humana.

*“O único traço que todas estas formas e configurações da pluralidade humana têm em comum é o simples facto da sua génese, isto é, que num certo momento do tempo e por alguma razão um grupo de pessoas vieram a pensar-se a si próprias como um «Nós»”.*<sup>32</sup>

É num contexto de intensidade que este “Nós” se situa diante do abismo da liberdade. Situados diante deste abismo, e pelo desejo de que a liberdade

---

<sup>31</sup> [“(…) *grammar of action* (…).”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 175.

<sup>32</sup> [“*The only trait that all these various forms and shapes of human plurality have in common is the simple fact of their genesis, that is, that at some moment in time and for some reason a group of people must have come to think of themselves as a «We».*”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 202.

política encontre o seu lugar no mundo, os revolucionários modernos foram aqueles que, em pluralidade, se confrontaram com o hiato em que a revolução acontece. O presente revolucionário é, pois, o mais intenso que podemos supor, na medida em que tal presente se encontra entre a linha horizontal que representa a tranquilidade de um passado, o qual, por qualquer razão, deixou de satisfazer os homens, e a linha vertical que representa a incerteza do futuro. Este presente intenso alargado entre um já-não e um ainda-não, condensa em si a tradução de uma efectiva desconexão na imagem de uma descontinuidade temporal que, causando perplexidades por toda a parte, remete os homens que o vivem para um hiato temporal inteiramente situado entre o passado e o futuro. É esta concepção de que um “Nós” atravessa um hiato, que alimenta a noção de uma descontinuidade do tempo, adensando o abismo da liberdade e garantindo à acção que está prestes a acontecer no mundo a sua mais profunda novidade. Por isso, os homens das revoluções modernas, aqueles que, sem dúvida, vivenciaram este presente intenso, terão sentido que o seu tempo não era o de uma continuidade, mas, pelo contrário, revelava-se como uma desconexão que, interrompendo a sequência dos acontecimentos no tempo, parecia igualmente interromper a própria sequência temporal. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os actores tivessem sido excluídos da ordem temporal e da sua continuidade.”*<sup>33</sup>

Esta forma de olhar o tempo, que implica, na verdade, abandonar a visão habitual da sua continuidade, terá certamente causado perplexidades aos homens das revoluções modernas. Diante do abismo da liberdade, os revolucionários viam suprimida a continuidade dos acontecimentos no tempo, e, aparentemente, a continuidade do próprio tempo. Nesse sentido, o hiato entre um já-não e um ainda-não revela, em termos temporais, aquilo que é, metaforicamente falando, o significado mais profundo do abismo da liberdade.

---

<sup>33</sup> [“For a moment, the moment of beginning, it is as though the beginner had abolished the sequence of temporality itself, or as though the actors were thrown out of the temporal order and its continuity.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 206.

E como poderemos deixar de imaginar que os homens das revoluções modernas, temporalmente situados num hiato revelador do abismo da liberdade em que se encontravam, por muito heróicos que os concebamos, estavam imersos num medo fundamental? Afinal, recorrendo às próprias palavras de Hannah Arendt:

*“Tão grande é o medo dos homens, mesmo o dos mais radicais e menos convencionais, das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca antes experimentadas.”*<sup>34</sup>

Talvez tenha sido este medo fundamental que conduziu os homens da Revolução Americana a recorrer ao passado, a histórias que pudessem lançar alguma luz sobre este hiato que tivera início com a libertação da opressão colonial e que visava a própria instituição da liberdade política. Os fundadores da república americana conheciam bem as antiguidades romana e cristã e, por isso, ter-se-ão inspirado nas suas histórias para o ideal de uma nova ordem de liberdade a partir da libertação do Velho Mundo. Os homens da revolução, os que quiseram mudar o mundo, recorreram ao passado para enfrentar os problemas inerentes a todo o novo começo, sem contudo perderem a consciência de que estavam diante do abismo da liberdade. Por isso, Jefferson terá recorrido à tradição cristã, admitindo a necessidade de *“uma razão divinamente inspirada”* que permitisse aos indivíduos ouvir a voz de Deus.<sup>35</sup> E até mesmo, no que diz respeito às Constituições dos vários Estados americanos, é verdadeiramente surpreendente encontrar ecos de crenças religiosas, tais como um *“«futuro estado de recompensas e punições»”*.<sup>36</sup> Segundo Hannah Arendt estas referências à religião podem explicar-se pelo facto de no início da era secular se ter acreditado que havia que prevenir perversões como a criminalidade; a religião foi, segundo parece, mero

---

<sup>34</sup> [*“So great is the fear of men, even of the most radical and least conventional among them, of things never seen, of thoughts never thought, of institutions never tried before.”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 258.

<sup>35</sup> [*“(…) a divinely informed reason (…).”*] Cf. Hannah ARENDT, OR, p. 194.

<sup>36</sup> [*“(…) «future state of rewards and punishments» (…).”*] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 209; cf. OR, pp. 190-191.

instrumento.<sup>37</sup> O recurso a tais metáforas religiosas, bem como a um absoluto divino que legitimasse, por um lado, as leis e, por outro, a própria experiência da vida política, soa-nos hoje como estranho no contexto das revoluções do século XVIII, aquele que é conhecido como o século das Luzes, o auge da secularização.<sup>38</sup> Este apego ao passado aparece-nos hoje como absolutamente dissonante do fenómeno em que consiste toda a revolução, precisamente aquele em que se pretende alterar o rumo do passado imediatamente anterior, aquele em que se afirma que não mais desejamos ir buscar ao passado as raízes do futuro. Ora, pode ser intrigante este olhar para trás dos homens de acção; eles que procuram construir um mundo novo, dirigido por isso muito mais ao futuro do que ao passado. Surpreendente ainda é o facto de os homens de acção não se terem revoltado contra o elogio romano dos antepassados e, no caso específico da Revolução Americana, terem reconhecido a concepção de uma autoridade em contexto político, concepção esta que, como veremos, conhece o seu início com os romanos. Mas é só aparentemente intrigante o facto de os homens de acção, no momento áureo da ideia de *progresso*, terem conseguido fazer sobreviver ideias de futuro embrenhadas num passado intransponível.

O recurso a um passado horizontal, que designámos como longínquo ou cultural, pelos homens da revolução pode ser imediatamente explicado pelo

---

<sup>37</sup> Hannah Arendt acredita que a perda progressiva da crença religiosa e do medo da morte contribuiu para o aumento da criminalidade a que hoje assistimos e que nem mesmo a pena capital é capaz de resolver. Cf. Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 210.

<sup>38</sup> Hannah Arendt relembra-nos que nem os gregos nem os romanos inspiravam as suas leis num princípio divino. A legislação grega correspondia a um acto pré-político, assemelhando-se às muralhas de uma cidade que são anteriores à própria cidade. No que diz respeito à lei romana, também esta não pressupunha uma autoridade transcendente, embora a legislação não fosse um acto pré-político. O termo *lex* significava a íntima conexão de duas coisas separadas em si mas que podiam ser ligadas por circunstâncias exteriores. Nesse sentido, a intenção de criar leis era o estabelecimento de uma nova aliança, uma nova unidade depois da guerra. O objectivo da guerra não era derrotar o inimigo mas confundi-lo com o sistema romano, mostrando-lhe, nas palavras de Montesquieu, que “*não havia lei a não ser a vontade dos romanos*” [“(…) *n’y avoit de loi que la volonté des Romains* (...)”]. Nesse sentido, a ideia, por vezes surgida entre os revolucionários modernos, de que seria necessário supor um absoluto divino para fundamentar as leis, deriva não dos romanos ou dos gregos, mas de um passado absolutista que deixou as suas marcas a esse nível. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, pp. 186-189; MONTESQUIEU, “*Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et leur Décadence*”, p. 102.

medo diante do hiato de tempo que pareciam estar a viver, pela necessidade de recorrer a princípios do passado que diminuíssem, ainda que aparentemente, a arbitrariedade que os envolvia e a espontaneidade que a própria acção revolucionária trazia consigo. Mas, para além deste medo fundamental que conduzia os homens das revoluções ao passado, há ainda, segundo cremos, uma outra causa para este recurso e que se deixa explicar pelo facto de qualquer fenómeno revolucionário não consistir apenas na novidade, pura e simples. Se aquilo que marca o início da revolução não é, como vimos, o fenómeno isolado da violência, encontrando-se esta, pelo contrário, aliada ao desejo de um novo começo, aquilo que se pretende é que esta novidade perdure, isto é, que o novo começo se instale, não só num momento presente ou num futuro próximo, mas ainda que se estabeleça num registo de durabilidade no mundo. No caso específico da Revolução Americana, não só a novidade da acção era privilegiada, como sempre houve a tentativa de que o novo começo correspondesse a algo de permanente e durável.

A consciência do hiato corresponde, portanto, a essa sensação de que o passado recente já não satisfaz, e por isso um novo começo é almejado, e o futuro se revela abissal, porque se mostra ao presente na sua mais profunda imprevisibilidade. Mas as revoluções modernas, sobretudo a Revolução Americana, ensinam-nos que este hiato, representando uma tentativa de alterar o rumo do passado, não significa o abandono absoluto do passado. Isto porque houve ainda o recurso à tradição proveniente de um passado mais antigo, o qual foi, por assim dizer, averiguado, de forma a dotar o novo começo de uma aparência de segurança que permitisse, inclusivamente, conceber esta novidade como o início de uma igualmente nova estabilidade e durabilidade. Aos olhos daqueles que se situaram diante do abismo da liberdade, a tentativa de alterar o rumo do passado não significou o abandono ou o corte com a tradição, que representa, por assim dizer, o fio de um passado que é trazido ao presente. É que se o desejo de novidade é o mote fundamental desta aventura em que consiste a revolução, o facto de se pretender que essa mesma novidade constitua um princípio durável, levou os homens da revolução a procurar no passado os ecos de tal garantia. Esses ecos disseram

fundamentalmente respeito à ideia de autoridade como reconhecimento da importância do novo começo, da nova fundação a que, agora, a Constituição dava corpo. A autoridade da fundação, traduzida no reconhecimento da autoridade da Constituição, seria aquilo que poderia garantir que a própria finalidade da revolução adquirisse alguma durabilidade no mundo, isto é, que a instituição de um regime republicano e o concomitante desejo de uma liberdade política instituída se concretizassem efectivamente. A Constituição, aliada a essa figura da autoridade recuperada do passado foi, afinal, a forma que os revolucionários americanos encontraram para enfrentar, com a segurança possível, o futuro vertical. E isto porque a autoridade da Constituição representou, ela própria, a verdadeira finalidade da Revolução: a durabilidade da liberdade política no futuro, o qual, olhado a partir do hiato, se apresentava na sua mais densa verticalidade.

## B – O FIM DA REVOLUÇÃO – AUTORIDADE E DURABILIDADE DO NOVO COMEÇO

*O eco sonoro das proclamações revolucionárias esbate-se abafado ou ensurdecido...*<sup>39</sup>

Michel Vovelle

### 1. A origem da autoridade política

Emprega-se aqui o termo “fim” no duplo sentido de finalidade e de fim temporal das revoluções. A opção por este termo justifica-se pela tentativa de descobrir se o fim temporal das revoluções modernas correspondeu efectivamente à concretização da sua finalidade. Será correcto afirmar que a finalidade das revoluções modernas era a instauração de uma liberdade política, isto é, que essa novidade adquirisse no mundo a sua permanência. Nesse sentido, o fenómeno revolucionário só poderia ser inteiramente cumprido se o novo começo da liberdade política se assumisse como durável e se a estabilidade desta liberdade se impusesse de forma promissora e contínua. Para além de no período revolucionário se ter experimentado o abismo da liberdade, a revolução surgia em nome da liberdade política e, nessa medida, ela representava uma luta contra a permanência de um passado

---

<sup>39</sup> [“L’écho sonore des proclamations révolutionnaires s’estompe étouffé, ou assourdi...”] in Michel VOVELLE, *La Mentalité Révolutionnaire*, p. 264.

imediatamente anterior e, simultaneamente, uma tentativa de que a liberdade se oferecesse em estabilidade no futuro.

A revolução encontra o seu tempo, como vimos, na imagem de um hiato temporal entre estas dimensões do tempo e, se a recusa do passado mais recente se faz de forma violenta, será importante centrarmo-nos agora no instrumento pelo qual a Revolução Americana – aquela que, como veremos, melhor se aproximou da finalidade revolucionária – pôde fazer frente a um futuro incerto que não admite, a partir do presente, o controlo absoluto, mas apenas o desejo de uma estável durabilidade para o novo começo. Este instrumento foi a Constituição, dotada de uma autoridade. A autoridade não deve ser entendida como a imposição de ordens por parte de um governante ou como forma de instituir a violência. Trata-se, antes, do reconhecimento da importância de um instrumento que foi olhado como capaz de permitir conservar a liberdade, ou, dito de outro modo, possibilitar o poder, a acção concertada entre os homens, mantendo viva, portanto, a liberdade política inerente ao espírito revolucionário. Veremos, de seguida, qual é, na perspectiva de Hannah Arendt, a origem da autoridade política, para depois nos centrarmos no modo como as duas revoluções modernas lidaram com a relação entre autoridade e poder.

Segundo Hannah Arendt, o conceito de autoridade em sentido político é de origem romana.<sup>40</sup> Deveremos compreender o conceito romano de autoridade como fazendo parte de uma trilogia que reúne os pilares da civilização ocidental – a autoridade, a tradição e a religião. Esta trilogia nasce em Roma e deve a sua existência à experiência sagrada da fundação: um momento da história em que foi possível um começo fundamental. O que este começo, que foi a fundação de Roma, representava era a pedra angular de uma *Auctoritas*, palavra que deriva de *augere* e que significa aumentar. A fonte da autoridade romana era reconhecida no momento da fundação e a principal tarefa política era aumentar constantemente essa fundação. Ora, os homens que detinham a autoridade (num primeiro momento, os fundadores e, depois,

---

<sup>40</sup> Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 120.



os mais velhos) não possuíam qualquer forma de poder, mas aconselhavam os mais novos e o seu conselho era ouvido como detendo, por si mesmo e sem que qualquer espécie de violência fosse sequer admitida como necessária, uma autoridade indiscutível.<sup>41</sup> Para os romanos, que reconheciam de forma indiscutível a “*sacralidade da fundação*”, a autoridade do Senado provinha deste passado terreno, o que os levava a considerar que o futuro era de somenos importância, por um lado, porque toda a acção política, na medida em que significava conservar o passado, era julgada em nome desse mesmo passado, e, por outro, porque os novos, que necessariamente carregam consigo mais futuro do que os mais velhos, reconheciam nestes e no seu conselho uma autoridade inegável.<sup>42</sup> Assim se explica que a imagem eleita por Hannah Arendt para representar a autoridade romana seja a de uma pirâmide invertida, em que o “topo” da pirâmide está virado para baixo, representando-se aí uma autoridade que tem origem num acontecimento sagrado do passado – a fundação de Roma.<sup>43</sup>

No que diz respeito à religião romana, esta surgia como um *re-ligare*, isto é, um voltar a ligar-se a esse mesmo começo que era a fundação. A actividade política romana encontrava-se assim vinculada de forma inextricável à religião. Podemos mesmo dizer que a admiração pela fundação era simultaneamente política, na medida em que nela se reconhecia uma autoridade, e religiosa, já que esta admiração era dirigida ao carácter sagrado

---

<sup>41</sup> O próprio conceito de “império”, que hoje adquire uma conotação associada à violência, não esgotava, para os romanos, o seu significado na violência; não era, para todos os efeitos, uma tirania gratuita. Sobre este assunto veja-se Pierre GRIMAL, *O Império Romano*, p. 9.

<sup>42</sup> [“(…) *the sacredness of foundation* (…)”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 120. Repare-se, a este respeito, que o Senado, a mais antiga assembleia política da Roma antiga, teve origem nos Conselhos de Anciãos. Assim se explica a sua denominação na medida em que *senex* significa, justamente, “velho”. Este respeito pelo passado pode servir de explicação para o facto de os romanos não desrespeitarem os seus antepassados, poetas e filósofos gregos. Hannah Arendt afirma que se Platão rompeu com as ideias de Parménides, ao “«*erguer a mão contra seu pai [espiritual]*»” [“(…) «*to raise his hand against his [spiritual] father*» (…)”], isso mesmo seria inconcebível para um romano. Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 124.

<sup>43</sup> Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 123-124.

do novo começo.<sup>44</sup> Por seu turno, a tradição romana mais não é do que o reconhecimento de um fio condutor que tem início nesse começo sagrado, no passado da fundação, e que permite que esse mesmo passado nunca se perca, na medida em que a sua autoridade e a sua dimensão sagrada são constantemente reafirmadas no presente.

Entendemos que uma das características fundamentais desta trilogia romana é a superioridade da autoridade, na medida em que ela assume um lugar central entre os outros dois elementos. A tradição, enquanto fio condutor, dependia do reconhecimento da autoridade da fundação. De modo análogo, os princípios da religião romana parecem ter sido construídos de acordo com um ideal de Estado, como aliás afirma Montesquieu.<sup>45</sup> Neste sentido, talvez possamos aceitar que o próprio termo *religare* deve ter surgido mais por uma exigência política do que propriamente religiosa. Uma segunda característica fundamental desta trilogia, e que é afirmada pela própria Hannah Arendt, é o carácter vinculativo entre os três pilares: não há autoridade e tradição sem o reconhecimento do carácter sagrado da fundação; não há religião e autoridade sem o fio da tradição que traz consigo este passado até ao presente; não há tradição e religião sem a autoridade do começo que as suporta.

*“Desde então, contudo, a quebra de qualquer uma das três – religião, autoridade ou tradição – acarretaria inevitavelmente o fim das outras duas. Sem a sanção da crença religiosa, nem a autoridade nem a tradição estão seguras. Sem o suporte das ferramentas tradicionais de*

---

<sup>44</sup> A este respeito deveremos recordar, diz-nos Hannah Arendt, a profunda veneração que os romanos dedicavam a Janus, o deus do começo, e Minerva, a deusa da recordação. Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, p. 121.

<sup>45</sup> Nas palavras de Montesquieu: *“Não foram nem o temor nem a piedade que instituíam a religião entre os romanos, mas sim a necessidade em que se encontram todas as sociedades de ter uma qualquer. (...) Encontro a seguinte diferença entre os legisladores romanos e os dos outros povos; é que os primeiros fizeram a religião para o Estado, e os outros o Estado para a religião”* [“Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains; mais la nécessité où sont toutes les sociétés d’en avoir une. (...) Je trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux des autres peuples, que les premiers firent la religion pour l’État, et les autres l’État pour la religion.”]. in MONTESQUIEU, “Dissertation sur la Politique des Romains dans la Religion”, p. 81.

*compreensão e juízo, tanto a religião como a autoridade estão condenadas a vacilar. E é um erro da tendência autoritária do pensamento político acreditar que a autoridade pode sobreviver ao declínio da religião institucional e à quebra na continuidade da tradição.*<sup>46</sup>

Parece evidente que a destruição destes três pilares é hoje uma realidade indubitável. Hannah Arendt di-lo e parece localizar temporalmente esta destruição absoluta no momento em que os movimentos totalitários, precedidos pela fragilidade que os três pilares vinham assumindo desde a era moderna, se tornaram uma realidade no mundo. Mas centremo-nos, por enquanto, naquele pilar que, no passado romano, foi entendido como fundamental à vida política. Referimo-nos à autoridade. O lugar que a autoridade assumiu nas duas revoluções modernas, em particular na Revolução Americana, nomeadamente como reconhecimento da importância de uma figura legislativa fundamental que surgia em nome da liberdade ou poder político, mas ainda no sentido romano – como admiração pelo passado da fundação –, será o assunto de que nos ocuparemos de seguida.

---

<sup>46</sup> [*“Since then, however, the breakdown of any of the three – religion, authority, or tradition – inevitably has carried with it the downfall of the other two. Without the sanction of religious belief, neither authority nor tradition is secure. Without the support of traditional tools of understanding and judgment, both religion and authority are bound to falter. And it is an error of the authoritarian trend in political thought to believe that authority can survive the decline of institutional religion and the break in the continuity of tradition.”*] in Hannah ARENDT, *PP*, p. 51. De uma forma mais sucinta, Hannah Arendt anuncia no seu *Denktagebuch*: *“Tradição – religião – autoridade: são três, não podem separar-se. Constituem as três colunas do mundo ocidental; as três estão ligadas por Roma, as três rebentam juntas.”* [*“Tradition – Religion – Autorität – Dreieinig sind sie, nicht zu trennen; die drei Säulen der abendländischen Welt, alle drei von Rom geprägt, alle drei zusammen geborsten.”*] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 301 (1953). Uma das fontes bibliográficas sobre a história de Roma frequentemente referida e citada por Hannah Arendt é a obra *The Romans*, de R. H. Barrow. Nesta obra encontramos claramente enunciado que foi a união destes três pilares que possibilitou a duradoura estabilidade de Roma: *“O resultado da tradição religiosa, moral e política de Roma foi uma estabilidade do carácter que eventualmente assegurou a estabilidade do mundo Romano (...).”* [*“The result of religious, moral, and political tradition of Rome was a stability of character which eventually assured the stability of the Roman world (...).”*] in R. H. BARROW, *The Romans*, pp. 25-26.

## 2. Autoridade e poder nas duas revoluções modernas

Segundo Hannah Arendt, o reconhecimento da importância do poder por parte do povo americano provinha de uma experiência anterior à Revolução e que era, à data, exclusivamente americana – a experiência colonial. Sem qualquer conhecimento das teorias modernas do contrato social, terá sido a experiência colonial que pôs em prática um conceito de poder que a Revolução reafirmou inteiramente. Este conceito, que atingiu a sua forma mais evidente em 1620, no convénio de Mayflower, tinha por base a ideia de que não só era possível aos homens unirem-se num compromisso, num contrato mútuo, constituindo assim uma comunidade, como ainda as leis eram indispensáveis para não perderem o seu poder.<sup>47</sup> Em termos de poder, é legítimo afirmar que a revolução se limitou a reafirmar esse princípio colonial de que é preciso que os homens se unam para agir e a acção só é de facto possível pelo esforço de um poder conjunto.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Isso mesmo pode ser comprovado no texto do Convénio de Mayflower quando se afirma que *“Nós fazemos (...) solene e mutuamente em presença de Deus, e uns com os outros, um pacto e nos combinamos juntos num corpo político civil para nossa ordem, preservação e fomento dos fins atrás referidos; e em virtude disto estabelecemos, constituímos e formamos, tais leis justas e iguais, mandatos, Actas, constituições e ofícios, de tempo a tempo, segundo seja considerado apropriado e conveniente ao bem geral (...), aos quais prometemos toda a submissão e obediência devidas.”* [*“Haveing undertaken (...) solemnly & mutually in y<sup>e</sup> presence of God, and one of another, covenant & combine our selves togeather into a civill body politick, for our better ordering & preservation & furtherance of y<sup>e</sup> ends aforesaid; and by vertue hearof to enacte, constitute, and frame such just & equall lawes, ordinances, Acts, constitutions, & offices, from time to time, as shall be thought most meete & convenient for y<sup>e</sup> generall good (...) unto which we promise all due submission and obedience.”*] in [http://en.wikipedia.org/wiki/Mayflower\\_Compact#Text\\_of\\_the\\_Mayflower\\_Compact](http://en.wikipedia.org/wiki/Mayflower_Compact#Text_of_the_Mayflower_Compact) (1 de Novembro de 2007, 12:55).

<sup>48</sup> Segundo Hannah Arendt, este princípio colonial assente no reconhecimento da importância dos contratos mútuos, anterior à Revolução Americana, contrasta em absoluto com os precedentes históricos da Revolução Francesa. Antes de esta Revolução eclodir, os assuntos públicos eram assumidos como prerrogativa do rei, de modo que quaisquer relações permitidas aos governados estavam baseadas, não em contratos mútuos, mas em privilégios que lhes eram concedidos em virtude do nascimento, isto é, pela hierarquia da classe social a que pertenciam. Em consequência desta diferença, e recorrendo à linguagem clara da autora: *“A ruptura entre o rei e o parlamento lançou, de facto, toda a nação Francesa num «estado de natureza»; dissolveu automaticamente a estrutura política do país, bem como os laços que uniam os seus habitantes, que se baseavam, não em promessas mútuas, mas nos vários privilégios concedidos a cada ordem e classe da sociedade. (...) O conflito*

Por este elogio americano a um contrato mútuo, anterior à própria Revolução, somos tentados a estabelecer uma analogia com a teoria do contrato social de John Locke. Nenhum outro autor da teoria contratualista concebeu com tanta clareza a união contratual dos indivíduos numa comunidade como resultando de um consentimento coordenado entre os homens, o qual, como veremos, Hannah Arendt considera ser mais correctamente denominado como “promessa mútua” ou “contrato mútuo”. Este contrato surge em Locke como condição de possibilidade da instituição posterior de um governo que se pretende legítimo. Nas suas palavras:

*“(...) o início da sociedade política depende do consentimento dos indivíduos para se unirem e formarem uma sociedade; a qual, quando eles estão assim incorporados, pode decidir qual a forma de governo que pensa servir melhor.”*<sup>49</sup>

A natureza do acordo entre os indivíduos, no sentido de formarem uma comunidade, é contratual dado que cada um estabelece um pacto com os outros com o intuito de sair do estado de natureza, esse estado que, em Locke, não é caótico ou irracional, mas é individualista, pois que, nessa situação, cada

---

*das colónias com o rei e o Parlamento de Inglaterra apenas dissolveu os forais concedidos aos colonizadores e aqueles privilégios de que eles gozavam em virtude de serem ingleses; privou o país dos seus governantes, mas não das suas assembleias legislativas, e o povo, ao renunciar à sua submissão a um rei, não se sentiu de modo algum liberto dos seus próprios e numerosos pactos, acordos, promessas mútuas e «consociações».” [“The rupture between king and parliament indeed threw the whole French nation into a «state of nature»; it dissolved automatically the political structure of the country as well as the bonds among its inhabitants, which had rested not on mutual promises but on the various privileges accorded to each order and estate of society. (...) The conflict of the colonies with king and Parliament in England dissolved nothing more than the charters granted the colonists and those privileges they enjoyed by virtue of being Englishmen; it deprived the country of its governors, but not of its legislative assemblies, and the people, while renouncing their allegiance to a king, felt by no means released from their own numerous compacts, agreements, mutual promises, and «cosociations».”] in Hannah ARENDT, OR, pp. 180-181.*

<sup>49</sup> [“(...) the beginning of politic society depends upon the consent of the individuals, to join into, and make one society; who, when they are thus incorporated, might set up what form of government they thought fit.”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 106, p. 343.

um possui um controlo privado sobre o seu “poder executivo da lei de natureza”, uma lei racional e universal que prescreve a própria preservação individual.<sup>50</sup> Ora, é dessa mesma individualidade que cada um se quer libertar por reconhecer que o estado de natureza o expõe a “*sustos e perigos contínuos*” derivados do facto de o controlo privado da lei da natureza poder produzir julgamentos arbitrários, parciais e, portanto, injustos.<sup>51</sup> Assim, formando uma comunidade por um pacto, o poder executivo da lei da natureza passa a pertencer à sociedade civil.

No entanto, esta comunidade ainda não é uma sociedade civil no seu sentido pleno, na medida em que esta pressupõe a instância de um consentimento por parte do povo a um governo que, em Locke, deve assumir a forma de corpos colectivos de homens e não estar na mão de um só. Deverá ser sublinhado que Locke concebe este consentimento como baseado na

---

<sup>50</sup> [“(…) executive power of the law of nature (…).”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 13, p. 315. Acerca da dimensão racional do estado de natureza, e da distinção entre ele e um estado de guerra, onde se faz uso da “*força sem direito*” [“*Force without right (…)*.”], veja-se John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 8, 19, pp. 314, 317. Locke, para além de afirmar que o homem tem uma “*necessidade, conveniência e inclinação*” [“(…) necessity, convenience, and inclination (…).”] de se juntar em sociedade, considera que é justamente para evitar que o estado de natureza degenere num estado de guerra que os homens abandonam o estado natural e se unem numa sociedade civil. Cf. John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 77, 21, pp. 334, 318.

<sup>51</sup> [“(…) fears and continual dangers (…).”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 123, p. 349. A dimensão individualista do estado de natureza assume uma importância fundamental em Locke, nomeadamente na explicação da passagem deste estado para a sociedade civil. Esta passagem dá-se pelo facto de os indivíduos desejarem uma garantia da preservação dos seus bens e da sua vida, dada a própria incerteza relativamente à imparcialidade do juízo individual no que diz respeito à interpretação da lei de natureza. A este respeito diz-nos Locke: “*Mas porque nenhuma sociedade política pode existir, ou subsistir, sem conter em si mesma o poder de preservar a propriedade (…)* nisso, e somente nisso, é que consiste a sociedade política, onde cada um dos membros deixou o seu poder natural, e o deixou nas mãos da comunidade (...). E excluindo-se desta maneira o juízo privado de todo o membro particular, a comunidade vem a ser o árbitro, regulando-se segundo as regras determinadas e estabelecidas, indiferente, e o mesmo para todas as partes (...).” [“*But because no political society can be, nor subsist, without having in itself the power to preserve the property (...) there and there only is political society, where every one of the members hath quitted his natural power, resigned it up into the hands of the community (...). And thus all private judgment of every particular member being excluded, the community comes to be umpire by settled standing rules, indifferent, and the same to all parties (...).*”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 87, p. 337; cf. 13, 124, 125, 127, pp. 315, 349-350.

confiança, conferida pela maioria a um governo. A razão de ser de este consentimento estar baseado na confiança está relacionada com o direito legítimo de a comunidade remover essa mesma confiança quando isso lhe parecer adequado. Diz-nos John Locke, revelando a sua oposição a um governo arbitrário e absoluto:

*“Pois todo o poder dado pela confiança para atingir um fim, é limitado por ele; quando esse fim é manifestamente negligenciado ou negado, a confiança tem necessariamente de ser perdida, e o poder devolvido às mãos daqueles que o concederam, podendo estes colocá-lo novamente onde julgarem mais conveniente para o seu sossego e segurança.”*<sup>52</sup>

Hannah Arendt encontra em Locke a enunciação pouco clara de “aspectos de um único contrato duplo” que é, na verdade, a conjugação de “dois géneros de «contrato social»” ou de “duas possíveis alternativas de «contrato social», que (...) na realidade são mutuamente exclusivas”.<sup>53</sup> Uma alternativa será o contrato mútuo em que o povo forma uma aliança, no interior

---

<sup>52</sup> [*“For all power given with trust for the attaining an end, being limited by that end; whenever that end is manifestly neglected or opposed, the trust must necessarily be forfeited, and the power devolve into the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best for their safety and security.”*] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 149, p. 357. A importância de o consentimento ao governo ser baseado na confiança pode confirmar-se pelo modo como Locke termina o seu segundo tratado. Surge aí reafirmada a possibilidade de a comunidade retirar a sua confiança e a definição das circunstâncias em que o pode fazer: se consentiu em ser governada apenas temporariamente ou, e esta é a circunstância mais relevante, quando o governo que detém essa confiança a perde, pelos seus próprios erros. Nas palavras de Locke: *“Mas se ele [o povo] pôs limites à duração do seu legislativo, e fez este poder supremo, em qualquer pessoa ou assembleia, unicamente temporário; ou então, quando os erros cometidos por aqueles que possuem a autoridade causam a sua perda, na ocasião da perda, ou com a expiração do tempo determinado, torna a reverter à sociedade, e o povo tem o direito de agir como supremo, e de continuar o legislativo nele mesmo; ou de criar uma nova forma, ou constituí-lo em outras mãos debaixo da forma antiga, segundo lhe parecer mais conveniente.”* [*“But if they have set limits to the duration of their legislative, and made this supreme power in any person or assembly, only temporary; or else, when by the miscarriages of those in authority, it is forfeited; upon the forfeiture, or at the determination of the time set, it reverts to the society, and the people have a right to act as supreme, and continue the legislative in themselves; or erect a new form, or under the old form place it in new hands, as they think good.”*] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 242, p. 386.

<sup>53</sup> [*“(...) aspects of a single twofold contract.”; “(...) two kinds of «social contract».”; “(...) two possible alternatives of «social contract», which (...) actually are mutually exclusive.”*] in Hannah ARENDT, OR, pp. 169-170.

da qual nenhum homem perde o seu poder, na medida em que a própria aliança se torna a fonte de poder. A outra alternativa é o consentimento de um povo dado a um governo que assume, em virtude de tal cedência, o monopólio do poder. A respeito desta distinção, Hannah Arendt afirma:

*“Um corpo político que é o resultado de um pacto e de uma «combinação» torna-se a própria fonte do poder para cada pessoa individual que, fora do domínio político constituído, permanece impotente; o governo que, pelo contrário, é o resultado de um consentimento adquire um monopólio de poder, de tal modo que os governados são politicamente impotentes desde que não decidam recuperar o seu poder original com o fim de mudarem o governo e de confiarem o seu poder a outro governante.”*<sup>54</sup>

Apesar de Hannah Arendt encontrar em Locke a conjugação destas duas formas de contrato, e muito provavelmente por reconhecer na sua teoria contratualista a supremacia do contrato mútuo, entre os indivíduos, sobre o consentimento da sociedade a um governo, a autora denomina a teoria de Locke como “horizontal”, por contraponto à teoria contratualista “vertical” de Hobbes.<sup>55</sup> Nesta última não há um contrato mútuo, mas apenas o consentimento de um povo que perde todo o seu poder ao ser dirigido pela

---

<sup>54</sup> [“(…) a body politic which is the result of covenant and «combination» becomes the very source of power for each individual person who outside the constituted political realm remains impotent; the government which, on the contrary, is the result of consent acquires a monopoly of power so that the governed are politically impotent so long as they do not decide to recover their original power in order to change the government and entrust another ruler with their power.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 171.

<sup>55</sup> Em Locke, o contrato mútuo que está na origem do poder é de tal forma forte e anterior a qualquer governo que “quando a sociedade se dissolve, é certo que o governo dessa sociedade não pode permanecer”. [“Whenever the society is dissolved, it is certain the government of that society cannot remain.”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 211, p. 375. O autor contemporâneo que melhor se inclui nesta versão horizontal de contrato social é John Rawls que, declaradamente, se inspira em Locke, mas ainda em Rousseau e Kant. A ideia de um contrato mútuo está presente em Rawls na sua definição de contrato original. Toda a “ficção” que o autor constrói em torno de uma “posição inicial” [“(…) initial position”] ou original, em que, para preservar a imparcialidade na definição dos princípios de justiça que deveriam regular uma sociedade, todos os cidadãos livres estariam protegidos por um “véu de ignorância” [“veil of ignorance”], corresponde a esse ideal de um contrato mútuo. Cf. John RAWLS, *A Theory of Justice*, pp. 11, 136.



autoridade absoluta de um governo.<sup>56</sup> Na versão horizontal do contrato social não há este tipo de consentimento que, na verdade, é melhor entendido como obediência absoluta. No entanto, mesmo nesta versão horizontal, o poder reservado à sociedade parece estar reduzido à possibilidade de retirar a confiança ao governo. O poder que resta após o consentimento não consiste verdadeiramente numa participação pública, derivada, ela mesma, de uma preocupação com os assuntos públicos, já que tal consentimento pressupõe abdicar do poder *“a favor de uma autoridade superior e consentir em ser governado em troca de uma protecção razoável da sua vida e propriedade”*.<sup>57</sup> Esta crítica traz subjacente a ideia de que, segundo Hannah Arendt, nem mesmo Locke distinguiu com clareza o consentimento, entendido como delegação de competências, que resulta de um contrato mútuo, e que portanto não implica que a comunidade veja perdido o direito a participar na esfera pública, daquele consentimento puro e simples pelo qual se procede a uma cedência de poder a um governo com vista à preservação individual. O texto de Locke a que Hannah Arendt se refere em nota depois da passagem supracitada, e que está na base desta crítica, é o seguinte:

*“Mas ainda que os homens, quando entram numa sociedade, lhe cedam a igualdade, liberdade, e poder executivo que eles tinham no estado*

---

<sup>56</sup> Hannah Arendt distingue estas duas versões do contrato social, a vertical de Hobbes, e a horizontal de Locke, no sentido de afirmar que a primeira é incompatível com os Estados Unidos, na medida em que neste país, durante a revolução e, como vimos, antes dela, já havia o reconhecimento de que o poder está no povo. Cf. Hannah ARENDT, CR, p. 86. Não é difícil encontrarmos em Hobbes a recusa desta ideia dado que todo o seu *Leviatã* é construído com base na concepção de uma autoridade incondicional para a qual cada súbdito transfere, na condição de todos o fazerem, os seus direitos com vista a garantir a sua segurança. Nas palavras de Hobbes: *“Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas acções”*. [*“I Authorise and give up my Right of Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.”*] in Thomas HOBBS, *Leviathan*, XVII, p. 120. De salientar que não é pacífica, entre os comentadores de Hobbes, a aceitação de que o autor pertence à tradição contratualista, o que nos leva a conceber como plausível a ideia de que, na verdade, a versão mais autêntica de contrato social é a horizontal. Para uma leitura desta posição veja-se Jean HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, p. 187.

<sup>57</sup> [*“(...) to some higher authority and consents to be ruled in exchange for a reasonable protection of his life and property.”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 169.

*natural, a fim de ser disposto pelo legislativo, tanto quanto o exigir o bem da sociedade; todavia, fazendo-o cada um unicamente com a intenção de preservar-se melhor a si, à sua liberdade, e propriedade; (...) o poder da sociedade, ou o legislativo constituído por eles, nunca se pode supor estender-se a mais do que ao bem comum (...).*<sup>58</sup>

Admitindo como válida esta distinção entre as duas alternativas de contrato social, resta saber qual foi aquela que a Revolução Americana escolheu seguir. A resposta de Hannah Arendt a esta questão é, como já o sugerimos, o contrato mútuo. Poderíamos ser levados a admitir que Locke – muito embora tenha apresentado uma conciliação das duas alternativas de contrato social –, ao elogiar esta forma de contrato entre os homens como anterior e mais importante do que qualquer consentimento posterior, foi o grande mentor da Revolução Americana. Mas repare-se: a prática destes contratos mútuos existia já, embora não teoricamente, no período pré-revolucionário e poderá ter sido precisamente o conhecimento desta prática, a qual culminou na Revolução Americana, que inspirou os teóricos do contrato social. Daí que, mais do que sublinhar a influência de John Locke na Revolução Americana, que sem dúvida terá acontecido do ponto de vista teórico, somos levados a reconhecer que a experiência americana colonial foi a grande inspiração da teorização do contrato social, essa “ficção” europeia que, pelo contrário, foi tão real na América. É também esta a interpretação de Hannah Arendt com a qual será difícil não concordarmos:

*“Para todos os fins práticos, a América deve ter tornado presente às teorias do contrato social, esse princípio de sociedade e de governo que elas consideraram como sendo a condição fictícia sem a qual as*

---

<sup>58</sup> [“But though men, when they enter into a society, give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of nature, into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative, as the good of the society shall require; yet it being only with the intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property; (...) the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend farther, than the common good (...).”] in John LOCKE, “Second Treatise of Government”, 131, pp. 350-351 (sublinhado nosso).

*realidades políticas existentes não podiam ser explicadas nem justificadas.*<sup>59</sup>

O reconhecimento de que o próprio exercício do poder dependia de um contrato entre os homens, baseado em promessas, conheceu a sua realidade na América já antes da Revolução. A promessa é, como vimos, o artifício humano que permite diminuir o grau da imprevisibilidade da acção, na medida em que afirma e, enquanto for mantida, reafirma a cada instante, uma antecipação do futuro.<sup>60</sup> No entanto, como os revolucionários americanos bem compreenderam, a simultânea estabilidade e durabilidade de um regime republicano que eles pretendiam fundar não poderia depender desses momentos iniciais de promessas ou contratos mútuos. Embora tais momentos fossem reconhecidamente fundamentais para que a revolução política pudesse surgir, neles não se garantia ainda a finalidade da revolução, isto é, a instauração de um regime republicano que possibilitasse a durabilidade ou estabilidade da liberdade política.

---

<sup>59</sup> [*For all practical purposes, America should have presented to the social-contract theories that beginning of society and government which they had assumed to be the fictitious condition without which the existing political realities could be neither explained nor justified.*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 171. Segundo Hannah Arendt, a prova de que o contrato mútuo é uma prática americana muito antiga, anterior à própria revolução, é o facto de o fenómeno que melhor traduz esse contrato – a desobediência civil –, embora seja hoje um fenómeno mundial, ter surgido na América. Cf. Hannah ARENDT, *CR*, p. 83. De referir ainda que, curiosamente, Locke considera que o contrato social não é uma ficção. São suas as palavras, referindo-se concretamente à origem de Roma e Veneza, e um pouco adiante, a todas as sociedades pacíficas: “(...) *todas as suas sociedades políticas começaram a partir de uma união voluntária e do acordo mútuo de homens que agiam livremente na escolha dos seus governantes e formas de governo.*” [*(...) their political societies all began from a voluntary union, and the mutual agreement of men freely acting in the choice of their governors, and forms of government.*] in John LOCKE, “*Second Treatise of Government*”, 102, p. 342; cf. 112, p. 346.

<sup>60</sup> Cf. capítulo I, nota 98. Hannah Arendt reafirma a importância da promessa no domínio público num outro contexto, quando trata do fenómeno da desobediência civil. As associações voluntárias, típicas dos Estados Unidos e aí cada vez mais raras, desencadeiam a desobediência civil e surgem a partir de um contrato mútuo que se traduz numa promessa como forma de diminuir a incerteza do futuro. A este propósito, diz-nos Hannah Arendt “*As promessas são o modo especificamente humano para ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível.*” [*Promises are the uniquely human way of ordering the future, making it predictable and reliable to the extent that this is humanly possible.*] in Hannah ARENDT, *CR*, pp. 92-93.

*“Nem o pacto nem a promessa, na qual se baseiam os pactos, são suficientes para assegurar a perpetuidade, isto é, para conferir aos problemas dos homens aquela medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de criar um mundo para a sua posteridade, destinado e projectado para perdurar para além das suas vidas mortais.”<sup>61</sup>*

Mas será que a estabilidade de um regime republicano, a garantia da durabilidade da liberdade política, dependeria da segunda alternativa do contrato social, a cedência de poder por parte do povo a um governo? Seria possível, para o perguntar de outro modo, que a liberdade política do povo estivesse à partida comprometida porque o contrato mútuo não parecia ser suficiente para garantir a estabilidade de um regime que pretende perpetuar o poder? Que forma haveria de ser encontrada para que a república se mantivesse como esse elogio da liberdade que se pretendia instaurar? Afinal, tanto o regime republicano como o federalismo pareciam ser resultado, não do elogio ao consentimento como mera cedência do poder, mas ao contrato mútuo e ao próprio poder que daí surgia. Nas palavras da autora que cita, a este respeito, John Cotton e Harrington:

*“O contrato mútuo em que o poder é constituído por meio de uma promessa contém, in nuce, tanto o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo, e em que a «sujeição mútua» faz da governação um absurdo – «se o povo for composto de governantes, quem será governado»? – como o princípio federal, o princípio de «uma Comunidade para aumentar» (...) segundo o qual os organismos políticos constituídos se combinam e entram em alianças duradouras, sem perder a sua identidade.”<sup>62</sup>*

---

<sup>61</sup> [*“Neither compact nor promise upon which compacts rest are sufficient to assure perpetuity, that is, to bestow upon the affairs of men that measure of stability without which they would be unable to build a world for their posterity, destined and designed to outlast their own mortal lives.”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 182.

<sup>62</sup> [*“(...) mutual contract where power is constituted by means of promise contains in nuce both the republican principle, according to which power resides in the people, and where a «mutual subjection» makes of rulership an absurdity - «if the people be*

Foi no momento em que uma estabilidade durável se impôs, que o passado revelou a sua insistência em aparecer mesmo diante do mais profundo abismo da liberdade. O início da secularização foi acompanhado por um regresso ao passado, especialmente voltado para a história da fundação de Roma.<sup>63</sup> O sinal mais evidente deste regresso ao passado foi a tentativa por

---

*governors, who shall be governed?» - and the federal principle, the principle of «a Commonwealth for increase» (...) according to which constituted political bodies can combine and enter into lasting alliances without losing their identity.»]* in Hannah ARENDT, OR, p. 171. Podemos encontrar a relação entre o contrato mútuo e o federalismo na própria origem deste conceito. Viriato Soromenho-Marques recorda-nos que *“A palavra federalismo deriva do conceito latino «foedus», que significa tratado, contrato, união, aliança, entre outros sentidos possíveis, localizáveis no mesmo campo semântico”.* in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *O Regresso da América. Que Futuro Depois do Império?*, p. 67. Hannah Arendt reconhece que a distinção entre contrato mútuo e consentimento nem sempre foi clara nos discursos e escritos dos fundadores, nomeadamente em Jefferson, o que pode ser comprovado na própria Declaração da Independência. *“Portanto, Jefferson podia falar de um consentimento por parte do povo, do qual o governo «deriva os seus justos poderes», na mesma Declaração que ele conclui com o princípio das garantias mútuas, e nem ele nem mais ninguém teve consciência da diferença simples e elementar entre «consentimento» e promessa mútua, ou entre os dois tipos de teoria de contrato social.”* [*“Thus, Jefferson could speak of a consent by the people from which government «derives their just powers» in the same Declaration which he closes on the principle of mutual pledges, and neither he nor anybody else became aware of the simple and elementary difference between «consent» and mutual promise, or between the two types of social-contract theory.”*] Mas, segundo a autora, este facto deve-se apenas à *“falta de clareza e precisão conceptual no que respeita às realidades e experiências existentes [que] tem sido a maldição da história ocidental desde que, em consequência do século de Péricles, os homens de acção e os homens de pensamento tomaram diferentes rumos e o pensamento iniciou a sua total emancipação da realidade, e especialmente da factualidade e experiência políticas.”* [*“(…) lack of conceptual clarity and precision with respect to existing realities and experiences has been the curse of Western history ever since, in the aftermath of the Periclean Age, the men of action and the men of thought parted company and thinking began to emancipate itself altogether from reality, and especially from political factuality and experience.”*] in Hannah ARENDT, OR, pp. 176-177; cf. “Declaração de Independência”, in Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, “Apêndices”, p. 535. (Depois da Convenção de Filadélfia, e durante mais de um ano, os cidadãos foram chamados a analisar e discutir a Constituição Americana. Os artigos de *The Federalist*, que conheceram o seu início com Alexander Hamilton, pouco mais de um mês depois de a Convenção ter encerrado os seus trabalhos, constituem a argumentação pró-federal publicada na imprensa nova-iorquina durante este período. Cf. Viriato SOROMENHO-MARQUES, *“A Filosofia Constitucional do Federalismo. Estudo introdutório à edição portuguesa de O Federalista”*, in Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, pp. 16-25.)

<sup>63</sup> Encontramos em Maquiavel o elogio teórico deste regresso ao passado, em particular à fundação de Roma. Por isso o autor lamenta que em política, ao contrário da medicina, os homens pareçam recusar-se a procurar um apoio nos exemplos da

parte da Revolução Americana de recuperar, ainda que parcialmente, o conceito de autoridade romana. Lembremo-nos que *Auctoritas* é um termo que vem de *augere* e que significa aumentar a fundação sagrada pela tradição, isto é, pela admiração e pelo reconhecimento do passado. Reconhecer a autoridade era estar ligado, *re-ligare*, ao início. No caso da Revolução Americana, o consentimento do povo não se dirigiu, primordialmente, a um governo ou a um qualquer respeito pela religião cristã, mas à Constituição que, no espírito republicano, significava a própria fundação de um novo corpo político. Neste sentido, podemos dizer que o povo americano não consentiu em ser governado, mas delegou, igualmente com base na confiança, nos homens da Convenção, o estabelecimento de uma autoridade, a Constituição, que passou a ser “«venerada», mesmo apesar de mal ter começado a operar” por representar a garantia da própria liberdade.<sup>64</sup> No fundo, o povo americano revelou o seu consentimento simultaneamente à autoridade e à liberdade, isto é, consentiu em “*munir o seu poder com o peso adicional da autoridade*”.<sup>65</sup> Nesse sentido, e não obstante o recurso a metáforas religiosas cristãs, como a ideia de um absoluto inspirador das leis ou ainda a ideia de inferno, torna-se inevitável reconhecer no consentimento da autoridade da Constituição, uma religião sobretudo no sentido romano, nesse fenómeno de se estar ligado a um momento fundamental: a fundação de Roma ou, no caso específico americano, a fundação de um novo corpo político onde, pela autoridade da Constituição, a liberdade impera.

*“Só que a força com que o povo americano se sujeitou à sua constituição não foi a fé cristã num Deus revelado, nem foi a obediência hebraica ao Criador, que era também o Legislador do universo. Se a sua*

---

antiguidade e, além disso, manifesta a sua inteira admiração pela fundação de Roma, nomeadamente pela ideia de separação entre o povo e o Senado. Cf. Nicolau MAQUIAVEL, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 17, 21, 27, 31-32.

<sup>64</sup> [“(…) «worshipped», even though it hardly begun to operate.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 198. Acerca da confiança depositada nos homens da Convenção, veja-se por exemplo o artigo 2, de John Jay, de *The Federalist Papers*. Cf. Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, p. 41.

<sup>65</sup> [“(…) provide their power with the additional weight of authority (…).”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 178.

*atitude quanto à Revolução e à Constituição pode, de facto, ser chamada religiosa, então a palavra «religião» deve ser compreendida no seu sentido romano original, e a sua piedade consiste então em religare, em se ligar a um começo, como a pietas romana consistia em estar ligado ao início da história de Roma, a fundação da cidade eterna.»<sup>66</sup>*

Mas se a importância da autoridade e a sua separação do poder político, que agora reside no povo, são dados fundamentais na Revolução Americana, e que foram recuperados dos romanos, é um facto indiscutível que o lugar onde essa autoridade mora já não é idêntico. Se os fundadores romanos a descobriram nos *patres* ou antepassados (nos fundadores ou nos anciãos, os quais eram vistos como descendentes directos daqueles), os fundadores americanos encontraram a autoridade na sua lei fundamental. Hannah Arendt afirma que o êxito da Revolução Americana no estabelecimento de um regime republicano se deveu à fundação consolidada no reconhecimento de uma autoridade legislativa fundamental: a Constituição. Foi a fundação constitucional que dotou a nova república de estabilidade pois, por ela, tornou-se claro que, em nome da estabilidade, é a autoridade, e não o povo, a fonte da lei. Assim, a herança romana foi fundamental no decorrer da Revolução Americana, seja para a imitar, reconhecendo a autoridade no próprio momento da fundação, seja para com ela contrastar no que diz respeito à representação desta mesma autoridade.

*“Não há dúvida de que os fundadores americanos haviam vestido as roupas dos maiores romanos, aqueles antepassados que, por definição, eram «os maiores», mesmo antes de terem sido reconhecidos como tal pelo povo. Mas o espírito com que esta reivindicação foi feita não foi o de arrogância; ela adveio do simples reconhecimento de que, ou eles*

---

<sup>66</sup> [“Except that the strength with which the American people bound themselves to their constitution was not the Christian faith in a revealed God, nor was it Hebrew obedience to the Creator who also was the Legislator of the universe. If their attitude towards Revolution and Constitution can be called religious at all, then the word «religion» must be understood in its original Roman sense, and their piety would then consist in religare, in binding themselves back to a beginning, as Roman pietas consisted in being bound back to the beginning of Roman history, the foundation of the eternal city.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 198.

*eram fundadores e, conseqüentemente, se tornariam antepassados, ou tinham falhado. O que contava não era nem a sabedoria nem a virtude, mas apenas o acto em si, que era incontestável.*<sup>67</sup>

A autoridade da Constituição Americana estaria então salvaguardada enquanto o seu início fosse recordado, como esse acontecimento do passado que, tal como para os romanos, é a própria fundação, mas que agora assume a singularidade de se encontrar indissociavelmente relacionado com a lei fundamental da União. A Constituição Americana, essa “*«obra mais maravilhosa jamais produzida, em dado momento, pelo cérebro e pela vontade do homem»*”, segundo palavras de Gladstone citadas por Hannah Arendt, foi conseguida contra a crença generalizada, desde o século XVIII até hoje, de que é preciso desconfiar do poder.<sup>68</sup> Efectivamente, a questão fundamental dos fundadores não era tanto como limitar o poder, mas como fundar um novo corpo político que permitisse cumprir a durabilidade da nova conquista da liberdade.<sup>69</sup> Esta mudança de ênfase revela que o fundamental era permitir que a liberdade política fosse possível e perpetuada pela Constituição, em lugar de esta última ser olhada como uma simples forma de limitação ou até de negação do poder. Nesse sentido, o medo dos fundadores não seria tanto pelo poder, mas pela sua falta e por isso eles olharam a separação dos poderes (legislativo, executivo e judicial, o primeiro dos quais dividido em duas Câmaras

---

<sup>67</sup> [“No doubt the American founders had donned the clothes of the Roman maiores, those ancestors who by definition were «the greater ones», even before they were recognized as such by the people. But the spirit in which this claim was made was not arrogance; it sprang from the simple recognition that either they were founders and, consequently, would become ancestors, or they had failed. What counted was neither wisdom nor virtue, but solely the act itself, which was indisputable.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 203.

<sup>68</sup> [“(…) «the most wonderful work ever struck off at a given time by the brain and purpose of man» (…).”] in Hannah ARENDT, OR, p. 144.

<sup>69</sup> Neste aspecto da importância da liberdade política, Montesquieu teve, segundo Hannah Arendt, um papel fundamental na Revolução Americana. Para Montesquieu, o que deveria ser valorizado em política não era a pura negação ou limitação do poder mas sim a associação entre poder e liberdade. Cf. Hannah ARENDT, OR, p. 150. Hannah Arendt é peremptória na associação da teoria de Rousseau à Revolução Francesa e de Montesquieu à Revolução Americana. Segundo Tocqueville, se há inicialmente uma influência de Montesquieu na Revolução Francesa, ela acaba por ser determinada por Rousseau. Cf. François FURET, *Pensar a Revolução Francesa*, p. 69.



– o Senado e a Câmara dos Representantes) como uma forma de os legitimar, isto é, não sentiram necessidade de limitar o poder tanto quanto de o reafirmar, de tornar público um conceito de poder que já os havia precedido.

*“A Constituição Americana consolidou finalmente o poder da Revolução e, já que o objectivo da revolução era a liberdade, ela veio de facto a ser aquilo a que Bracton havia chamado Constitutio Libertatis, a fundação da liberdade.”<sup>70</sup>*

A grandeza dessa fundação residia na associação entre autoridade e liberdade, pois esta última encontrava-se reafirmada em cada linha da Constituição. A Constituição, simultaneamente republicana e federal, consistia nessa lei fundamental onde, por um lado, a divisão dos poderes e, por outro, a *“fragmentação pelo espaço geográfico dos diversos dispositivos e competências governamentais”*, surgiam como as garantias da própria liberdade política, do poder do povo.<sup>71</sup> O mesmo será dizer que a Constituição, erguida pelo reconhecimento da importância de estabelecer e manter as promessas mútuas, representava a autoridade na medida de uma promessa, agora firme e objectiva, como garantia de um futuro à posteridade, aos sucessores dos próprios fundadores.<sup>72</sup> E o alcance desta garantia era a própria

---

<sup>70</sup> [*“The American Constitution finally consolidated the power of the Revolution, and since the aim of revolution was freedom, it indeed came to be what Bracton had called Constitutio Libertatis, the foundation of freedom.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 154. Foi esta mesma convicção que terá levado Tocqueville a admitir que *“Estou convencido de que, se um dia o despotismo se estabelecer na América, seria mais difícil fazer desaparecer os hábitos que se enraízam à sombra da liberdade, do que acabar com o próprio amor da liberdade.”* [*“Je suis persuadé que si le despotisme parvient jamais à s’établir en Amérique, il trouvera plus de difficultés encore à vaincre les habitudes que la liberté a fait naître qu’à surmonter l’amour même de la liberté.”*] in TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, I, II, VI, p. 279. Para uma análise da divisão de poderes e das diferenças estruturais entre o Senado e a Câmara dos Representantes, veja-se o ensaio “Sistema Político e Eleitoral” de José Gomes André, in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *O Regresso da América. Que Futuro Depois do Império?*, pp. 157-177.

<sup>71</sup> in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 48.

<sup>72</sup> A dimensão federal da Constituição prova bem esta direcção em relação ao futuro. Afinal, para além de todos os passados divergentes de cada Estado em particular, o federalismo surge como essa promessa de um futuro melhor e comum. Como bem o sublinha Viriato Soromenho-Marques: *“O federalismo convoca os cidadãos na*

promessa de poder ou, mais amplamente, da liberdade política no futuro. O que se prometia então, como aliás sucede em qualquer promessa, não era a segurança do futuro, pois este, como já vimos e até facilmente constatamos, escapa às correntes frágeis da certeza. Mas a Constituição representava a promessa objectivada da liberdade política, a qual dizia igualmente respeito a esse futuro que ultrapassa os limites de cada vida humana e que é sempre incerto, mas agora menos, pela própria promessa firme de poder que ela continha.

*“Tal como as promessas e os acordos lidam com o futuro e fornecem a estabilidade no oceano da incerteza do futuro, onde o imprevisto pode surgir vindo de todos os lados, assim também a constituição, a fundação e as capacidades humanas de construção do mundo dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nossos «sucessores» e à nossa «posteridade».”*<sup>73</sup>

O exemplo que a Revolução Americana representa, em termos da fundação e do reconhecimento da importância de instituir uma lei fundamental dotada de autoridade, é exactamente o oposto do que sucedeu na Revolução Francesa. Em lugar de haver a preocupação constante de fundar um corpo político que permitisse a liberdade a este nível, o objectivo principal da Revolução Francesa passou a ser a proclamação dos direitos do homem, que lhe eram reconhecidos pelo simples facto de ter nascido. Foi quando os miseráveis entraram na revolução que os revolucionários franceses se desviaram da igualdade ou emancipação dos homens *qua* cidadãos, passando a ocupar-se da emancipação da natureza humana, do homem enquanto ser

---

*aventura de construir uma sociedade que não está necessariamente unida nem por um passado partilhado, nem pela língua, nem pela unidade étnica ou cultural, mas pelo projecto de um futuro comum com mais liberdade e paz.” in Viriato SOROMENHO-MARQUES, O Regresso da América. Que Futuro Depois do Império?, p. 70.*

<sup>73</sup> [“Just as promises and agreements deal with the future and provide the stability in the ocean of future uncertainty where the unpredictable may break in from all sides, so the constituting, founding, and world-building capacities of man concern always not so much ourselves and our own time on earth as our «successor», and «posterities».”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 175.

natural. É neste contexto que surge a Declaração dos Direitos do Homem, os quais eram vistos como pertencentes aos homens, não enquanto eles são iguais na medida em que fazem parte da vida pública, mas apenas enquanto iguais porque simplesmente nasceram.<sup>74</sup> Não se trata aqui de desvalorizar tais direitos, mas sim de questionar a legitimidade de eles se tornarem o principal assunto de uma revolução. Segundo Hannah Arendt, aquilo que comprovamos quando dirigimos o nosso olhar para o decurso da Revolução Francesa é precisamente a redução da política à natureza e isto porque estes direitos não foram entendidos enquanto pré-políticos, como aconteceu com a sua fonte de inspiração, a *Bill of Rights*, mas enquanto finalidades últimas da Revolução.

*“Ao contrário da Bill of Rights americana, sobre a qual a Declaração dos Direitos do Homem foi modelada, estes tinham como objectivo traduzir os direitos primários positivos, inerentes à natureza do homem, enquanto distinta do seu estatuto político, e, como tal, tentaram evidentemente reduzir a política à natureza.”*<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Hannah Arendt esclarece que o sentido da igualdade política se distingue em muito da concepção de uma igualdade que todos os homens possuem pelo simples facto de terem nascido. Recuperando este conceito dos gregos, Hannah Arendt afirma que a igualdade política deverá ser entendida como isonomia, isto é, a qualidade daqueles que se assumem como iguais (íson) perante a lei (nómos). Neste sentido, a igualdade política não é adquirida pelo nascimento mas, tal como a liberdade, só pode ser assumida num registo público. Deste modo, nem a liberdade nem a igualdade estão totalmente garantidas à partida; elas são qualidades adquiridas num domínio específico, a esfera pública, esse lugar que é cada vez mais um “oásis num deserto” [“(…) oases in a desert.”]. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 275.

<sup>75</sup> [“In distinction from the American Bills of Rights, upon which the Declaration of the Rights of Man was modelled, they were meant to spell out primary positive rights, inherent in man’s nature, as distinguished from his political status, and as such they tried indeed to reduce politics to nature.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 108. Num discurso de Robespierre de Dezembro de 1792, citado por Albert Soboul, encontramos claramente a subordinação de todos os direitos políticos à natureza: “O primeiro dos direitos é o de existir. A primeira lei social é portanto a que garante a todos os membros da sociedade os meios de existir; todas as outras se subordinam a esta”. [“Le premier des droits est celui d’exister. La première loi sociale est donc celle qui garantit à tous les membres de la société les moyens d’exister; toutes les autres sont subordonnées à celle-là.”] in Albert SOBOUL, *La Révolution Française I*, pp. 326-327. A supremacia americana da questão política sobre os direitos fundamentais revela-se até pela anterioridade temporal do estabelecimento de uma lei fundamental sobre a carta dos direitos. Se a Convenção de Filadélfia, iniciada em Maio e terminada em Setembro de 1787, resultou na Constituição Americana (que entrou em vigor em 1788, depois da ratificação pelos Estados), a *Bill of Rights* só foi inserida no texto da Constituição em Dezembro de 1791. Esta inserção não foi, além disso, um assunto

Ora, vimos já como estes direitos constroem o solo favorável da libertação mas ainda não o da liberdade. Se a revolução se ocupa apenas destes direitos, a liberdade entendida em sentido político deixa de se cumprir e a alternativa é uma liberdade individual que, num contexto político, corresponde sobretudo à simples libertação. Assim, em lugar da estabilidade decorrente do reconhecimento de uma autoridade constitucional, a Revolução Francesa conheceu, mais do que qualquer outra, a instabilidade de que a sucessão de Constituições foi apenas o sinal mais profundo.<sup>76</sup> Olhemos com mais pormenor este aspecto particular da Revolução Francesa: a fragilidade da autoridade.

---

pacífico. Hamilton, por exemplo, menosprezou a necessidade de incluir uma carta de direitos na Constituição, considerando até que a própria Constituição já os pressupunha. Sobre a polémica gerada em torno da inclusão da *Bill of Rights*, veja-se Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, pp. 119-126, e ainda o artigo 84, da autoria de Alexander Hamilton, de *The Federalist Papers*: cf. Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, pp. 519-524.

<sup>76</sup> Este contraste entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, a primeira centrada na instituição da liberdade política e a segunda vendo-se obrigada a ocupar-se da protecção social, torna paradoxal o simbolismo que a Revolução Francesa sempre representou e, de modo inverso, o menosprezo a que a Revolução Americana sempre foi votada. Não é simples explicar este paradoxo. Podemos procurar as suas raízes, como Hannah Arendt o faz, no fatal esquecimento, na incapacidade de recordar e compreender a grandeza da Revolução por parte dos próprios americanos. A este respeito, afirma Hannah Arendt: *“A questão diz-nos muito desagradavelmente respeito quando até as revoluções no continente americano falam e actuam como se soubessem de cor os textos das revoluções em França, na Rússia e na China, mas nunca tivessem ouvido falar de tal coisa como uma Revolução Americana. (...) A incapacidade de recordar e, juntamente com ela, a incapacidade de compreender têm sido notórias (...)”* [*“The point is unpleasantly driven home when even revolutions in the American continent speak and act as though they knew by heart the texts of revolutions in France, in Russia, and in China, but had never heard of such a thing as an American Revolution. (...) Failure to remember and, with it, failure to understand have been conspicuous (...)”*] in Hannah ARENDT, *OR*, pp. 216-217. Será então que esta incapacidade para compreender foi a causa do esquecimento da Revolução Americana e, por contraponto, o simbolismo da Revolução Francesa, aquela que *“terminou em desastre”* [*“(…) ended in disaster (...)”*] mas *“fez história no mundo”* [*“(…) has made world history (...)”*], dever-se-á a uma recordação viva por parte dos franceses, permitindo difundir a sua Revolução por todo o mundo? (Cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 56) A resposta de Hannah Arendt para este paradoxo parece caminhar neste sentido, mas podemos procurar outras causas. Muito provavelmente, o esquecimento a que a Revolução Americana sempre foi votada está ainda relacionado com o facto, já referido, de esta revolução ter sido precedida por uma experiência colonial de contratos mútuos e de, portanto, ter sido olhada sem surpresa mas, pelo contrário, como uma continuidade dessa mesma experiência. É também esta interpretação que encontramos na obra de Viriato Soromenho-Marques acerca da Revolução Americana: *“Na verdade, paradoxalmente, o êxito da Revolução Americana*

Se a primeira Constituição em França, elaborada em 1791, se revelou um fracasso, aquelas que se lhe seguiram não tiveram melhor destino. As sucessivas Constituições foram olhadas como meramente formais e, na verdade, muito pouco adaptáveis à realidade. A própria ideia de Constituição perdeu até importância e significado. Se averiguarmos a causa desta ruína constitucional encontramos aquilo que já foi referido em sentido positivo no caso da Revolução Americana, a saber, a autoridade. Uma das causas da ruína do governo constitucional em França foi a falta de autoridade da própria Constituição, pelo facto de se haver confundido autoridade e poder, isto é, porque o povo era visto simultaneamente como devendo ser a origem das leis e do poder e, portanto, as Constituições variavam ao sabor da vontade das massas, ela mesma, instável. Este foi, segundo Hannah Arendt, o engano da Revolução Francesa, a convicção de que poder e lei poderiam provir da mesma fonte, e se procurarmos a sua grande inspiração teórica, encontrá-la-emos em Rousseau.<sup>77</sup>

Segundo Rousseau, a fonte de onde decorre a lei é o soberano, o que é o mesmo que dizer que a sua origem está no povo, dado que o soberano é o

---

– assente no facto das transformações políticas por ela introduzidas se encontrarem solidamente apoiadas em experiências e consensos longamente adquiridos pela sociedade civil no período colonial – veio diminuir a sua força de atracção universal.” in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 26.

<sup>77</sup> Hannah Arendt acredita, como aliás a generalidade dos teóricos que se dedicaram a estudar a Revolução Francesa, que Rousseau foi o autor que mais inspirou os ideólogos desta mesma revolução. Mas há quem defenda o contrário. Um dos autores que nega a influência de Rousseau na Revolução é Daniel Mornet que, tendo procurado referências a *Du Contract Social* em quinhentos catálogos de bibliotecas desse tempo, encontrou apenas duas. Mas poder-se-á concluir deste facto que a obra não era sequer conhecida? É isso que J.-L. Lecerclé questiona legitimamente. Ainda assim, segundo este autor, influenciar não é determinar e, portanto, há que distinguir Rousseau de alguns acontecimentos da Revolução. A respeito de uma diferença fundamental, diz-nos: “*E a Constituição de 1791, distinguindo duas categorias de cidadãos, activos e passivos, segundo a sua fortuna, é absolutamente contrária ao espírito do Contrato Social (...)*”. Além disso, Lecerclé cita ainda Robespierre quando este, num discurso, enunciava com enorme clareza: “*«A teoria do governo revolucionário é tão nova quanto a revolução que a trouxe. É escusado procurá-la nos livros dos escritores políticos que não previam esta revolução»*”. Cf. J.-L. LECERCLE, “Introdução – A elaboração do «Contrato Social»”, pp. 53-54, 56-57. Estaria Robespierre a referir-se a Rousseau? É bem provável que sim.

corpo político activo, e o povo, o conjunto dos seus associados. Ora, se é o povo a origem das leis, o único factor que distingue os associados como participantes na autoridade soberana ou como respeitadores das leis é o nome que adquirem em cada uma das situações. E Rousseau esclarece-nos: os homens são cidadãos enquanto se assumem como aqueles que participam na autoridade soberana e são súbditos enquanto estão submetidos às leis do Estado. É portanto do povo, enquanto conjunto de cidadãos, que emanam as leis, as quais são entendidas por Rousseau como necessárias à conservação de um corpo político constituído a partir de um pacto social.

*“Pelo pacto social damos a existência e a vida ao corpo político: é preciso então dar-lhe o movimento e a vontade pela legislação. Pois o acto primitivo pelo qual o corpo se forma e se une nada determina acerca do que é preciso para ele se conservar.”<sup>78</sup>*

O pacto social é portanto a forma de constituir o corpo político. A sua razão de ser é o facto de a natureza, cuja lei máxima é a da auto-conservação, não ser fonte de qualquer ordem social e de, portanto, ser necessária uma convenção que permita aos homens distanciarem-se do estado de natureza e agir de forma concertada entre si. Isto não significa que, para Rousseau, a maldade defina a natureza humana. Pelo contrário, os vícios e as contradições surgem apenas na confrontação com os outros, mas o homem é, por natureza, segundo Rousseau, dotado de uma bondade ingénua. A sua ingenuidade natural explica-se porque o conflito entre o facto e o direito ainda não surgiu, na medida em que só a relação com os outros o faz emergir.<sup>79</sup> Nessa medida,

---

<sup>78</sup> [“Par le pacte social nous avons donné l’existence et la vie au corps politique: il s’agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l’acte primitif par lequel ce corps se forme et s’unit ne détermine rien encore de ce qu’il doit faire pour se conserver.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil” in *Œuvres Complètes III*, p. 378.

<sup>79</sup> Esta convicção pode encontrar-se expressa nos seguintes fragmentos: “A voz da natureza é aquela da razão que não se encontra jamais em contradição”; “Enquanto os homens guardarem a sua primeira inocência, eles não terão outro guia senão a voz da natureza (...)” e “(...) as maiores misérias do homem surgem onde as novas paixões abafam os sentimentos naturais do entendimento humano (...)” [“La voix de la nature et celle de la raison ne se trouveraient jamais en contradiction (...)”; “Tant que les hommes gardèrent leur première innocence, ils n’eurent pas besoin d’autre guide que

seguindo a interpretação de Hannah Arendt, não há sequer no estado civil de Rousseau a concepção de uma maldade propositada, mas apenas um registo de indiferença ao sofrimento do próximo que contrasta com a bondade natural do homem em estado de natureza. É isso mesmo que podemos ler no seu texto “Some Questions of Moral Philosophy”, escrito entre 1965-1966:

*“Rousseau não quer dizer mais do que o facto de que a sociedade torna os homens indiferentes aos sofrimentos dos seus próximos, enquanto o homem por natureza tem uma «repugnância inata ao ver os outros sofrerem» - por isso, ele fala de certas propriedades naturais, quase físicas, que poderíamos muito bem partilhar com outras espécies animais, das quais o oposto é a perversão, não menos física e não menos parte da nossa natureza animal, mas não o mal e a fraqueza deliberada.”<sup>80</sup>*

O desafio de Rousseau é, neste contexto, conceber uma associação entre os homens que, por um lado, os distancie da sua liberdade natural (aquela que possuem em estado de natureza) no sentido de garantirem a sua protecção e, simultaneamente, não os obrigue a alienar a liberdade, fazendo antes uma troca da sua liberdade natural por uma liberdade que Rousseau denomina como civil. Por isso, Rousseau afirma:

---

*la voix de la nature (...)” e “(...) des plus grandes misères de l’homme fut celui où de nouvelles passions ayant étouffé les sentiments naturels l’entendement humain (...).”* Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Fragments Politiques”, in *Œuvres Complètes III*, pp. 475, 476, 478. E é tal a ingenuidade deste homem em estado de natureza que “Os seus desejos não ultrapassam de modo nenhum as suas necessidades físicas. (...) As suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao seu alcance, e ele está tão longe do grau de conhecimento preciso para desejar adquirir outras maiores, que não pode ter previdência, nem curiosidade”. [*“Ses désirs ne passent pas ses besoins Physiques (...) Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaire pour désirer d’en acquérir de plus grandes, qu’il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité.”*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Discours sur l’Origine de l’Inégalité”, in *Œuvres Complètes III*, pp. 143-144.

<sup>80</sup> [*“(...) Rousseau means no more than that society makes men indifferent to the sufferings of their fellow men, whereas man by nature has an «innate repugnance to see others suffer» - hence, he speaks of certain nature, almost physical properties which the opposite is perversion, no less physical and no less part of our animal nature, but not evil and deliberate wickedness.”*] in Hannah ARENDT, *RJ*, p. 81.

*“«Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes?» Tal é o problema fundamental a que o contrato social dá solução.»<sup>81</sup>*

Esta solução que o contrato social oferece só poderá ser compreendida porque os contratantes, mais do que seres individuais, representam um só corpo e assumem uma só vontade. Esta vontade una é a vontade geral que, em lugar de resultar do contrato social, nele se vê reconhecida.<sup>82</sup> Só assim eles poderão assegurar que cada um seja tão livre quanto era anteriormente, ou antes, adquira uma liberdade civil em troca da liberdade natural porque, na verdade, o indivíduo não aliena, quer voluntária quer forçosamente, a sua liberdade a um só, mas ao conjunto que aquele corpo constitui, isto é, à comunidade. É por isso que a respeito do contrato social, em vez de uma alienação, deveremos antes falar de uma *“troca vantajosa, de uma forma de viver incerta e precária para uma outra melhor e mais segura, da independência natural para a liberdade, do poder de prejudicar os outros para a sua própria segurança, e da sua força, que outros poderiam vencer, para um*

---

<sup>81</sup> [*“«Trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant?» Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution.”*] A passagem do estado de natureza ao estado civil é descrita por Rousseau em termos antropológicos como dotando o homem de inteligência, passando a comportar-se não já de acordo com o instinto mas sim com a justiça e a moralidade. Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, pp. 360, 364-365. Mas esta passagem tem ainda um pressuposto político fundamental: a igualdade. É que o homem do estado civil é igual a todos os outros, sendo que nenhum privilégio deverá existir que provenha do nascimento.

<sup>82</sup> H. Barth afirma que *“Se examinarmos os termos pelos quais Rousseau caracteriza o pacto social, constatamos que ele não diz em parte alguma que a vontade geral resulta do pacto”*. [*“Si nous examinons les termes par lesquels Rousseau caractérise le pacte social, nous constatons qu’il ne dit nulle part que la volonté générale résulte du pacte.”*] Esta afirmação não podia ser mais verdadeira e isto porque a vontade geral pré-existe ao pacto, ela não é criada por ele, e por isso, o contrato social não é senão o seu reconhecimento. Segundo este autor, só assim, sendo a vontade geral pré-existente ao pacto, o homem pode estabelecer um contrato consigo e reconhecer a vontade geral pois na sua natureza há *“uma dialética entre duas vontades”*, a particular e a geral. [*“(…) une dialectique entre deux volontés.”*] Cf. H. BARTH, “Nature et société réconciliées: le Contrat Social”, pp. 118-120.



*direito que a união social torna invencível*".<sup>83</sup> Ora, é então que o soberano pode representar, ele mesmo, a vontade geral que é a expressão do que de comum existe em todos os interesses; ela é o próprio interesse comum. Rousseau estabelece a diferença entre a vontade geral e a vontade de todos, dizendo que se a primeira é a expressão do que existe de comum em todas as vontades particulares, o que pode ser auferido pelas diferenças entre estas vontades, e é sempre certa, a segunda é simplesmente a soma das vontades particulares assumindo-se, também ela, como particular. Na passagem que nos parece mais esclarecedora a respeito desta distinção, Rousseau afirma:

*"Existe frequentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não atende senão ao interesse comum, a outra atende ao interesse privado, e não é mais do que uma soma de vontades particulares: mas tiremos dessas mesmas vontades os mais e os menos que se anulam, e, pela soma das diferenças, resta a vontade geral."*<sup>84</sup>

Enquanto acto de soberania, a vontade geral é inalienável, não podendo ser representada a não ser pelo próprio soberano. E porque é a vontade geral, a qual tem origem no soberano, que constitui e se exprime na lei, o poder

---

<sup>83</sup> [*"(...) échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvoient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible."*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil", in *Œuvres Complètes III*, p. 375.

<sup>84</sup> [*"Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'a l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale."*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil", in *Œuvres Complètes III*, p. 371. Como a vontade geral é sempre certa, aquele que dela se distancia, ou admite que se enganou, ou então tem de ser obrigado a reconhecê-la e, por esse acto, afirma Rousseau naquela que é talvez a passagem menos pacífica da sua obra, não o obrigamos senão a ser livre: *"(...) quem quer que recuse obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre (...)"*. [*"(...) quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre (...)"*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, "Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil", in *Œuvres Complètes III*, p. 364.

legislativo não pode senão encontrar a sua fonte no soberano, isto é, no povo. Rousseau di-lo com toda a clareza: “o povo que se sujeita às leis deve ser o autor [dessas mesmas leis].”<sup>85</sup> Toda a lei de que o povo é o autor é uma declaração da vontade geral e, enquanto tal, não deverá atender a casos particulares, sejam eles acções ou indivíduos, mas dirigir-se sempre para uma abstracção.<sup>86</sup> A necessidade das leis é então tornar expressa a vontade geral pois, se esta nunca pode estar errada, o mesmo não se poderá dizer do “juízo que a guia [que] nem sempre é esclarecido”.<sup>87</sup> É por esse motivo que é sempre necessário um legislador. Mas se a vontade geral é um acto de soberania e se ela não pode ser representada, qual será, segundo Rousseau, a natureza deste legislador? Rousseau dedica-se a defini-lo no capítulo VII, intitulado precisamente “Do legislador”, do livro II de *Du Contract Social* e é neste mesmo capítulo que podemos encontrar um dado relevante a respeito da detenção do poder legislativo por parte do povo. O legislador ideal, porque não pode ser um deus, deve ter sempre em vista a vontade geral e não a sua vontade particular, e portanto não deverá redigir a lei de acordo com a sua própria vontade. Pelo

---

<sup>85</sup> [“*Le Peuple soumis aux lois en doit être l’auteur (...).*”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 380.

<sup>86</sup> Pode parecer surpreendente que Rousseau afirme, no capítulo VIII do livro II, que o legislador não pode redigir as suas leis em abstracto. Mas esta afirmação não contraria aquela que determinava o legislador como considerando os indivíduos e as suas acções em abstracto, na medida em que essa capacidade de abstracção visa manter a vontade enquanto geral, recusando a sua particularidade, ao mesmo tempo que a dimensão específica de um povo deve ser igualmente tida em conta pelo legislador. Pelas palavras de Rousseau: “*Há para as Nações como para os homens um tempo de maturidade que é preciso esperar antes de os submeter a leis; mas não é sempre fácil avaliar a maturidade de um povo (...).*” [“*Il est pour les Nations comme pour les hommes un tems de maturité qu’il faut attendre avant de les soumettre à des lois; mais la maturité d’un peuple n’est pas toujours facile à connoître (...).*”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 386. Há ainda outras condições específicas de um povo que o legislador deverá considerar, como sendo as dimensões do Estado e a densidade populacional, devendo ainda procurar compreender se o clima é de paz, dado que esta é a condição propícia à elaboração de um sistema de leis.

<sup>87</sup> [“(…) *le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé.*”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 380. A vontade geral deve ser compreendida como nunca estando errada, até porque ela permanece sempre inalterável, no entanto, ela pode emudecer e isto acontece quando os interesses particulares falam mais alto. Mas mesmo nesse momento ela não se extingue, apenas se cala e surge iludida por um interesse particular. Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 438.

contrário, o direito legislativo pertence ao povo, que é na verdade o autor das leis, e não ao legislador, que apenas se limita a redigi-las depois de estas terem sido aceites como expressão da vontade geral pelo povo.

*“Aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter, nenhum direito legislativo, e o próprio povo não pode, sempre que o quiser, desfazer-se deste direito incommunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares, e só se pode estar seguro de que uma vontade particular está de acordo com a vontade geral depois de a ter submetido aos livres sufrágios do povo (...).”<sup>88</sup>*

Ora, se o verdadeiro legislador é o próprio povo e o poder legislativo só a ele pertence, aqueles que redigem as leis não são seus representantes – Rousseau define-os como “comissários” – pois a vontade geral não pode ser alienada ou representada.<sup>89</sup> Deste modo, há apenas um poder que pode ser

---

<sup>88</sup> *“Celui qui rédige les loix n’a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable; parce que selon le pacte fondamental il n’y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu’on ne peut jamais s’assurer qu’une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu’après l’avoir soumise aux suffrages libres du peuple (...).”* Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 383. Segundo Rousseau só concebendo o poder legislativo nas mãos do povo podemos admitir que somos livres pois, neste caso, não nos alienamos da nossa liberdade conferindo-a a um outro indivíduo mas, pelo contrário, obedecemos apenas à vontade geral da qual nós próprios fazemos parte. – “Nós somos livres embora submetidos às leis, e não quando obedecemos a um homem, porque neste último caso, eu submeto-me à vontade de outro, mas quando obedeço à lei, eu faço-o apenas à vontade pública e ela é também a minha (...).” *“On est libre quoique soumis aux loix, et non quand on obéit à un homme, parce qu’en ce dernier cas j’obéis à la volonté d’autrui mais en obéissant à la Loy je n’obéis qu’à la volonté publique qui est autant la mienne (...).”* Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Fragments Politiques”, in *Œuvres Complètes III*, p. 492.

<sup>89</sup> *“(...) commissaires (...).”* Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 430. Daqui decorre a crítica de Rousseau ao parlamentarismo britânico: “Qualquer lei que o povo em pessoa não tenha ratificado é nula; nem é lei. O povo inglês pensa ser livre; ele engana-se redondamente, ele só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que tais membros são eleitos, ele é escravo, ele não é nada. Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que ele dela faz, merece bem que a perca.” *“Toute loi que le Peuple en personne n’a pas ratifiée est nulle; ce n’est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l’est que durant l’élection des membres du Parlement; sitôt qu’ils sont élus, il est esclave, il n’est rien. Dans les courts moments de sa liberté,*

representado pelo governo e este é o poder executivo. Se os comissários ou deputados do povo definem as leis de acordo com a vontade geral e em tal acto concebem o coração do Estado, os seus representantes executam as leis e pelo seu poder dotam o Estado de um cérebro. Com estas metáforas antropomórficas Rousseau quer apenas dizer-nos: o poder legislativo sobrepõe-se ao poder executivo, que daquele deve ser um seguimento.<sup>90</sup> E é tal a importância do primeiro destes poderes para o Estado que a sua vida ou morte depende dele.

*“O princípio da vida política está na autoridade Soberana. O poder legislativo é o coração do estado, o poder executivo é o seu cérebro, que dá o movimento a todas as partes. O cérebro pode ter uma paralisia e o indivíduo ainda viver. Um homem fica imbecil e vive: mas logo que o coração cessou as suas funções, o animal está morto.”*<sup>91</sup>

---

*l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.”*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 430.

<sup>90</sup> As leis devem ser, segundo Rousseau, absolutamente independentes da sua execução pelo governo dado que é o poder executivo que se deverá assumir como o seguimento do poder legislativo. É isso mesmo que Rousseau afirma com toda a clareza num dos seus fragmentos políticos. – “Se as leis existem antes do governo, elas são independentes dele, o governo depende, ele mesmo, das leis porque é delas que ele tira a sua autoridade e longe de ser o autor ou o mestre, ele é apenas o garante, o administrador e nada mais do que o seu intérprete.” [“Si les loix existent avant le gouvernement, elles sont donc indépendantes de lui, le gouvernement lui-même dépend des loix puisque c’est d’elles seules qu’il tire son autorité et loin d’en être l’auteur ou le maître il n’en est que le garant, l’administrateur et tout au plus l’interprète.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Fragments Politiques”, in *Œuvres Complètes III*, p. 491.

<sup>91</sup> [“Le principe de la vie politique est dans l’autorité Souveraine. La puissance législative est le Cœur de l’Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l’individu vivre encore. Un homme reste imbecile et vit: mais sitôt que le Cœur a cessé ses fonctions, l’animal est mort.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 424. O recurso a imagens antropomórficas não é novo no contexto do pensamento de Rousseau, dado que tais imagens surgem já no *Discours sur l’Economie Politique*, de 1755, embora num contexto diferente: “Entendido individualmente, o ente político pode ser considerado como um organismo vivo, semelhante ao homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juizes e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia prudente distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe. E

A dificuldade deste ideal de não representatividade no que diz respeito ao poder legislativo moderno foi reconhecida pelo próprio Rousseau, para quem a solução deste problema residia na delimitação de pequenos Estados, por forma a que todo o povo pudesse exercer a sua soberania.

Ora, se nos demorámos um pouco, ainda que talvez demasiado sucintamente, na tentativa de descrever alguns aspectos fundamentais da teoria de Rousseau – como a bondade natural ou a concepção ideal de um sistema de leis que traduzem a vontade geral do povo – isso deve-se ao facto de Hannah Arendt considerar que a falta de autoridade a que assistimos na Revolução Francesa, e o concomitante desastre em termos de viragem da constituição de uma república para o imperialismo napoleónico, pode ser compreendida à luz de tais inspirações. Acreditamos, além disso, que a dupla acusação que Hannah Arendt dirige a Rousseau, à sua *“insensibilidade à realidade”* e *“fantástica irresponsabilidade”*, se centra nestes dois aspectos: a irrealidade, e não menor irresponsabilidade, de, por um lado, fazer derivar poder e lei da mesma fonte, isto é, do povo e da sua vontade geral, e de, por outro lado, acreditar numa bondade natural fazendo nela assentar os princípios de uma teoria política.<sup>92</sup>

A respeito deste último aspecto, há a sublinhar que esta concepção de uma bondade natural do homem foi, segundo Hannah Arendt, recuperada pela

---

*se a condição geral é saudável, nenhuma parte dessa máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa no cérebro.” [“Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l’homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l’entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes; le commerce, l’industrie, et l’agriculture, sont la bouche et l’estomac qui préparent la subsistance commune; les finances publiques sont le sang qu’une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, renvoyé distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine, et qu’on ne saurait blesser en aucune partie, qu’aussitôt l’impression douloureuse ne s’en porte au cerveau, si l’animal est dans un état de santé.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Discours sur l’Economie Politique” in *Œuvres Complètes III*, p. 244.*

<sup>92</sup> [“ (...) insensitivity to reality (...) fantastic irresponsibility (...)”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 90.

Revolução Francesa, originando a compaixão pelos miseráveis, inspiradora do ideal de fraternidade, completamente ausente no contexto da Revolução Americana. Talvez porque o Novo Mundo não conhecia a miséria, não obstante existisse pobreza e escravidão, e, pelo contrário, a miséria e a concomitante “questão social” se tenha imposto como um problema europeu, a “*«repugnância inata diante do sofrimento do próximo» tornou-se comum em certos estratos da sociedade europeia e precisamente entre os que fizeram a Revolução Francesa»*.”<sup>93</sup> A bondade natural de um povo, encarnando a mais profunda miséria, inspirava uma concepção de povo que, justamente por ser uma multidão unida, naturalmente boa e miserável, merecia compaixão. Por isso, Hannah Arendt afirma:

*“As palavras le peuple são as palavras-chave para qualquer compreensão da Revolução Francesa (...). A própria definição da palavra nasceu da compaixão, e o termo tornou-se equivalente de infortúnio e infelicidade – le peuple, les malheureux m’applaudissent, como Robespierre tinha o costume de dizer; le peuple toujours malheureux, como até Sieyès, uma das figuras menos sentimentais e mais sóbrias da Revolução, terá dito.”*<sup>94</sup>

Hannah Arendt distingue o *le peuple* francês, a multidão una e miserável, do “nós” americano, que, sendo igualmente uma multidão, não era composto por miseráveis e, portanto, não estava unido pela miséria, mas pela sua variedade, pela consciência da sua pluralidade. A imensa emoção sempre tão presente na Revolução Francesa – provocada pela ideia de que o homem é bom por natureza e geradora da onda de compaixão diante desse homem, que além de bom é miserável –, revelou que quando o contexto político é invadido

---

<sup>93</sup> [“(…) «innate repugnance at seeing a fellow creature suffer» had become common in certain strata of European society and precisely among those who made the French Revolution.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 71.

<sup>94</sup> [“The words le peuple are the key words for every understanding of the French Revolution (...). The very definition of the word was born out of compassion, and the term became the equivalent for misfortune and unhappiness – le peuple, les malheureux m’applaudissent, as Robespierre was wont to say; le peuple toujours malheureux, as even Sieyès, one of the least sentimental and most sober figures of the Revolution, would put it.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 75.

pela emoção diante dos miseráveis, os ideais políticos transformam-se em tudo menos no ideal da liberdade e no estabelecimento de instituições duradouras que a permitam.<sup>95</sup>

Na Revolução Americana reconheceu-se, pelo contrário, que os homens podiam formar uma comunidade independentemente de a sua natureza ser boa ou má. Talvez porque a Revolução Americana tenha sido poupada a um cenário de miséria, desenvolvendo-se antes numa *“espécie de torre de marfim dentro da qual o terrível espectáculo da miséria humana, as obcecadas vozes da pobreza abjecta, nunca penetraram”*, a concepção de homem fosse definida, não de acordo com a bondade ou a maldade individuais, mas de acordo com a respeitabilidade.<sup>96</sup> Esta noção de respeitabilidade não estava associada a um homem em particular, mas ao facto de muitos homens poderem formar um mundo entre si. Este foi, por isso, o exemplo de uma revolução sem sofrimentos desmesurados, sem paixões, sem necessidades, sem compaixão. Se a Revolução Francesa foi extremamente sentimental, despontando impulsos de compaixão por uma parte da humanidade, naturalmente boa, a Revolução Americana desenvolveu-se com um espírito racional de onde emergiu não a compaixão mas a solidariedade.<sup>97</sup>

Nesse sentido, podemos dizer que, num contexto político, não interessa saber se os homens são ou não bons por natureza, mas se eles são capazes de se unir com base em contratos mútuos. A Revolução Americana foi feita *“para homens concretos e não para homens desejáveis”*.<sup>98</sup> Por isso, os revolucionários podiam agir sem a esperança de que os homens fossem anjos; eles podiam inclusivamente ser pessimistas a respeito da natureza humana,

---

<sup>95</sup> Hannah Arendt entende que a inversão dos objectivos revolucionários causada por essa invasão de emoções no espaço público foi bem evidenciada no curso da Revolução Francesa. A Revolução, como bem o demonstrou a subida dos jacobinos ao poder, passava a ser proclamada em nome da resolução dos problemas sociais do povo e não em nome da república francesa. Cf. Hannah ARENDT, OR, p. 75.

<sup>96</sup> [*(...) kind of ivory tower into which the fearful spectacle of human misery, the haunting voices of abject poverty, never penetrated.*] in Hannah ARENDT, OR, p. 95.

<sup>97</sup> Cf. Hannah ARENDT, OR, pp. 95, 174-175.

<sup>98</sup> in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, pp. 80-81.

sem que isso afectasse a definição dos instrumentos e organismos políticos que entenderam ser necessários para o estabelecimento de uma república. A este respeito, diz Hannah Arendt referindo-se aos pais fundadores:

*“Podiam dar-se ao luxo de ser realistas, e mesmo pessimistas neste ponto, pois sabiam que os homens, fossem eles o que fossem na sua singularidade, podiam reunir-se formando uma comunidade que, mesmo se fosse composta de «pecadores», não precisava necessariamente de reflectir este lado «pecador» da natureza humana.”*<sup>99</sup>

Sendo assim, o irrealismo de que Hannah Arendt acusa Rousseau não é tanto dirigido ao facto de o genebrino ter acreditado na bondade da natureza humana, mas de ter introduzido esta concepção na teoria política, dando oportunidade a que Robespierre a trouxesse a público e a empolgasse com os seus dotes oratórios reconhecidamente brilhantes. Talvez aí possa residir igualmente a acusação da sua irresponsabilidade.

Mas é sobretudo à noção de vontade geral que Hannah Arendt se dirige nas suas acusações a Rousseau, quer quanto à sua irrealidade, quer quanto à sua irresponsabilidade. Tais acusações podem ser compreendidas, segundo julgamos, de acordo com dois parâmetros fundamentais: o conceito de vontade geral parece condensar em si, segundo a autora, uma estranha noção de autoridade e uma perversa noção de poder. Isso significa, como procuraremos mostrar, que a vontade geral, pela dimensão volúvel e subjectiva que caracteriza qualquer vontade, não pode constituir uma autoridade de onde as

---

<sup>99</sup> [*“They could afford to be realistic and even pessimistic in this matter because they knew that whatever men might be in their singularity, they could bind themselves into a community which, even though it was composed of «sinners», need not necessarily reflect this «sinful» side of human nature.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 174. A consciência de que os homens podem ser movidos por uma *“torrente de paixões iradas e malignas”* [*“torrent of angry and malignant passions”*], revelando por vezes uma natureza vingativa e ambiciosa, está muito presente, por exemplo, nos artigos 1 e 6, ambos escritos por Hamilton, e no artigo 37, de Madison, de *The Federalist Papers*. Cf. Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, pp. 36, 55, 236; Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 67.



leis receberiam a sua legitimidade, e pela sua unanimidade, contraria a pluralidade do espaço público e, portanto, o próprio exercício do poder.

A dimensão irreal da vontade geral está, segundo cremos, no facto de consistir num ideal difícil de obter, isto é, de a “conta” da soma das diferenças das vontades particulares ser, por remeter para uma realidade política e não para a mera estatística, manifestamente difícil de fazer.<sup>100</sup> Deste modo, a irresponsabilidade inerente à noção de vontade geral residirá no facto de que aquilo que pode ser real nesta vontade é a facilidade da sua perversão. Hannah Arendt parece considerar que a perversidade da vontade geral como fonte da lei foi amplamente demonstrada quando, no decurso da Revolução Francesa, se pretendeu que a vontade das massas traduzisse uma vontade geral.

Vimos como, em nome da soberania do povo, Rousseau considerou que o poder legislativo não poderia senão pertencer ao soberano. Nesse sentido, a fonte de onde emanam as leis não é uma lei fundamental, mas sim a própria vontade geral, o próprio povo. Relativamente ao repúdio no que diz respeito a uma lei fundamental a partir da qual as próprias leis recebessem a sua legitimidade, podemos lê-lo no próprio Rousseau:

*“É contra a natureza do corpo político que o soberano se imponha uma lei que não possa infringir. (...) não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.”*<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Torna-se inevitável constatar que nem mesmo a decisão da maioria pode garantir a correcta tradução da vontade geral, entendida como interesse comum ou vontade distinta da soma das vontades particulares, podendo apenas resultar no despotismo por parte da maioria de interesses altamente particulares.

<sup>101</sup> [“(...) il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. (...) il n'y a ni ne peut avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 362. O problema em conceber uma lei fundamental acima dos homens não estaria apenas, para Rousseau, no facto de esse princípio questionar a sua convicção de que o povo só é livre se, enquanto soberano, detiver, por assim dizer, o monopólio do poder legislativo. A dificuldade em assumir uma lei fundamental seria ainda a de que Rousseau não compreendia como poderia haver uma lei feita por homens que se

Conceber a vontade geral do povo como a base do poder legislativo significa, segundo Hannah Arendt, contrariar a ideia de autoridade como instituição legislativa que, apesar de ser feita por mãos humanas, está acima do povo na medida em que é reconhecida por todos como princípio indiscutível, duradouro e objectivo. Nesse sentido, a ideia de que o povo, sem qualquer medida exterior, é a origem das leis contém, para a autora, o pressuposto de que a autoridade pode brotar da vontade, cuja subjectividade se torna difícil de transpor.

A este respeito, o argumento de Hannah Arendt é que, em nenhuma circunstância, a lei pode derivar a sua autoridade do povo ou, se quisermos, que qualquer lei que provenha dessa fonte não consiste no estabelecimento de uma autoridade porque é justamente entendida como podendo variar de acordo com a vontade das massas, sempre condenada à subjectividade.<sup>102</sup> Daí que

---

situasse acima deles. É isso mesmo que podemos ler numa carta que escreve ao marquês de Mirabeau, em 26 de Julho de 1767, e que Hannah Arendt cita: “«O grande problema em política, problema que eu comparo ao de realizar a quadratura do círculo em geometria... [é]: como encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem.»”. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 183.

<sup>102</sup> A interpretação de que a vontade geral de Rousseau é subjectiva, bem como a associação entre Rousseau e o terror jacobino, são ideias implícitas mas já presentes em *Phanomenologie des Geistes* de Hegel. São afinal estes dois aspectos que Hegel sintetizou na frase: “A liberdade absoluta removeu portanto a antítese entre a vontade universal e a vontade individual.” [“Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen (...).”] in G. W. F. HEGEL, “Die absolute Freiheit und der Schrecken”, in *Phanomenologie des Geistes*, § 595. A liberdade absoluta, símbolo da pretensão jacobina, ter-se-á, portanto, alimentado desta remoção, ao ponto de impor uma vontade particular, apresentando-a como se fosse uma vontade geral. A consequência desta interpretação errónea de uma vontade geral que não deixa de ser particular, é que a vontade que se impõe é sempre subjectiva, isto é, é sempre um ponto de vista que vence e subjuga todos os outros. Por isso, referindo-se, a nosso ver, quer a Rousseau quer à Revolução Francesa, o autor afirma: “O governo é em si mesmo nada mais do que o ponto de vista que se auto-estabelece, ou a individualidade, da vontade universal. O governo, que quer e executa a sua vontade de um ponto singular, ao mesmo tempo quer e executa uma ordem ou acção específicas. Por um lado, exclui todos os outros indivíduos do seu acto, e, por outro lado, constitui-se como um governo que é uma vontade específica, e enquanto tal, opõe-se à vontade universal; em consequência, é absolutamente impossível exhibir-se a si mesmo como algo mais do que uma facção.” [“Die Regierung ist selbst nichts anders als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schließt damit einerseits die übrigen Individuen aus ihrer Tat aus, andererseits

possamos dizer que é um erro esperar, como bem o demonstrou a Revolução Francesa, que a estabilidade de um corpo político possa advir, não de uma instituição material mas da vontade do povo. Contrapondo este princípio legislativo àquele que se verificou na Revolução Americana, diz-nos a autora:

*“A sede do poder era, para eles, o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objectiva durável, que, sem dúvida, podia ser abordada de muitos ângulos diferentes, e para a qual se podiam estabelecer muitas interpretações diferentes, que podia ser modificada e acrescentada de acordo com as circunstâncias, mas que, no entanto, nunca foi um estado de espírito subjectivo, como a vontade.”*<sup>103</sup>

Esta passagem revela-nos que, segundo Hannah Arendt, o interesse comum presente numa Constituição não pode provir da vontade de um povo, sempre subjectiva, mas de um contrato mútuo que resulta no reconhecimento da autoridade que a própria Constituição representa. Enquanto ideal utópico, a vontade geral não corresponde a essa procura de objectividade duradoura que Hannah Arendt indica ser fundamental numa Constituição, na medida em que a vontade geral é uma origem legislativa que, por nascer do povo e por não

---

*konstituiert sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders denn als eine Faktion sich darstellen.”]* in G. W. F. HEGEL, “Die absolute Freiheit und der Schrecken”, in *Phänomenologie des Geistes*, § 591. Em *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o autor concretiza a sua crítica à noção de vontade geral, tal como Rousseau a concebeu, afirmando que esta não perde o carácter subjectivo na medida em que se define como elemento comum que deriva das vontades individuais. É certo que Hegel propõe ainda uma vontade como princípio do Estado, mas uma vontade universal dotada de uma objectividade que, por isso, ultrapassaria a origem subjectiva da vontade geral. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III, 3, § 258. Ora, talvez possamos dizer que Hannah Arendt, apesar de não conceber uma “vontade objectiva”, concordaria com a ideia hegeliana de que um princípio objectivo, um universal concreto traduzindo uma “vontade” intersubjectiva, é fundamental num Estado, como bem o prova o seu elogio à Revolução Americana e à objectividade da Constituição que ali se impôs.

<sup>103</sup> [*“The seat of power to them was the people, but the source of law was to become the Constitution, a written document, an endurable objective thing, which, to be sure, one could approach from many different angles and upon which one could impose many different interpretations, which one could change and amend in accordance with circumstances, but which nevertheless was never a subjective state of mind, like the will.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 157.

haver uma lei fundamental que a regule, não pode representar autoridade. Trata-se, pois, de um alicerce demasiado frágil: pura “*areia movediça*”.<sup>104</sup> A ideia perversa, muito presente na Revolução Francesa, de que um povo imenso, dotado de poder e de autoridade, e movido pela miséria, poderia ocupar o lugar anteriormente reservado ao rei, ideia esta que Hannah Arendt designa como “*deificação do povo*”, resultou no fracasso desta revolução.<sup>105</sup>

Torna-se necessário precisar, no entanto, que Rousseau morreu 11 anos antes de a Revolução Francesa eclodir e escreveu o seu *Du Contract Social* cerca de 27 anos antes deste mesmo acontecimento. Deste modo, Rousseau não poderia prever que a sua teoria iria inspirar um povo imenso – 25 milhões de franceses – que, na sua maior parte, era movido pela miséria. A ideia, porventura demasiado utópica, de um povo circunscrito que, num clima de paz, consegue encontrar o interesse comum e traduzi-lo em leis, podendo ter inspirado os revolucionários franceses, não correspondeu, no entanto, nos seus pressupostos fundamentais, às próprias circunstâncias reais de um povo imenso que, em massa, era movido pela miséria. Tais circunstâncias reais demonstraram, no entanto, quão fácil era alterar a visão daquilo que seria a vontade geral e, assim, produzir em série “*novas «leis», isto é, decretos e determinações legais, que eram obsoletos no exacto momento em que eram emitidos*”.<sup>106</sup> Entendemos, no entanto, que o que pode ser criticado na teoria de Rousseau é a irrerealidade da sua teoria, o seu nível de utopia, a ausência de um lugar onde a beleza da sua proposta, consistindo no estabelecimento de uma autoridade legislativa por parte do povo, e que, por isso, não estava acima do

---

<sup>104</sup> [“(...) *quicksand*.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 163. Esta mesma ideia é sublinhada por Viriato Soromenho-Marques, que concebe a falta de autoridade na Revolução Francesa, da qual as sucessivas Constituições nos dão testemunho, como a “*consequência prática*” da admiração pela vontade geral. Nas palavras do autor: “*Se a vontade geral não encontrava nada, dentro ou fora de si própria que a limitasse, isso significava que a mudança do arbítrio, ao sabor de maiorias conjunturais, poderia traduzir-se na elaboração prolífera de novos textos constitucionais*”. Cf. Viriato SOROMENHO-MARQUES, “*A Filosofia Constitucional do Federalismo. Estudo introdutório à edição portuguesa de O Federalista*”, in Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, p. 29.

<sup>105</sup> [“(...) *deification of the people* (...).”] in Hannah ARENDT, OR, p. 183.

<sup>106</sup> [“(...) *new «laws», namely, decrees and ordinances, which were obsolete the very moment they were issued* (...).”] in Hannah ARENDT, OR, p. 183.

homem, pudesse ser concretizada. Mas é aos revolucionários franceses que poderá ser atribuída a séria responsabilidade de se terem apossado de uma utopia, procurando encontrar-lhe um lugar real cujas características nem sequer correspondiam minimamente aos seus pressupostos teóricos – quer a delimitação dos Estados, quer o clima de paz. Hannah Arendt não parece reconhecê-lo, como a acusação de irresponsabilidade que dirige a Rousseau bem o prova.<sup>107</sup> O que a autora sublinha é que *“a verdadeira atracção da teoria de Rousseau para os homens da Revolução Francesa foi que ele tinha aparentemente encontrado um modo altamente engenhoso de pôr uma multidão no lugar de uma só pessoa; pois a vontade geral não era mais nem menos do que aquilo que ligava muitos em um só”*.<sup>108</sup> Essa atracção correspondia, portanto, à ideia de um povo unido, movido por uma só vontade, contra um inimigo que, afinal, Rousseau teria descoberto que se situa no interior de cada um: a vontade ou interesse particular. Uma unidade desta ordem, capaz de estabelecer leis e de exercitar o seu poder, representa para a

---

<sup>107</sup> Somos levados a subscrever inteiramente as frases que Benjamin Constant escreve a respeito de Rousseau, e que Hannah Arendt recupera a propósito de Marx: *“Evitarei decerto a companhia de detractores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado da sua opinião sobre uma questão única e particular, quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores.”* [*“J’éviterai, certes, de me joindre aux détracteurs d’un grand homme. Quand le hasard fait qu’en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et, pour me consoler de paraître un instant de leur avis sur une question unique et partielle, j’ai besoin de désavouer et de flétrir autant qu’il est en moi ces prétendus auxiliaires.”*] in Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*; cf. Hannah ARENDT, *HC*, p. 79. Preferindo a companhia de Rousseau, deveremos, no entanto, estar cientes do grande risco de sermos mais deslumbrados com a sua eloquência do que propriamente sermos capazes de o analisar. Foi já Kant quem fez ecoar este aviso a respeito do que ele próprio sentia ao ler Rousseau: *“Eu terei que ler Rousseau até conseguir não me distrair mais pela beleza da sua expressão; somente então poderei examiná-lo com a razão.”* Cit. in Gelson FONSECA, *Rousseau e as Relações Internacionais*, p. IX. Mas preferir a companhia de Rousseau não significa obviamente uma aceitação absoluta da sua teoria política. Trata-se apenas de reconhecer a sua importância e isto Hannah Arendt não negava. Num registo de confiança que só poderia constar numa carta entre amigos, Hannah Arendt escreve a Karl Jaspers em 1965: *“Eu não gosto de Rousseau, mas é preciso conhecê-lo. Ele foi fundamental em termos políticos.”* [*“Rousseau mag ich nicht, muß man aber kennen, war politisch so ungeheuer wichtig.”*] in Hannah Arendt, *Karl Jaspers – Briefwechsel 1926-1969*, 373, p. 629.

<sup>108</sup> [*“(…) the very attraction of Rousseau’s theory for the men of the French Revolution was that he apparently had found a highly ingenious means to put a multitude into the place of a single person ; for the general will was nothing more or less than what bound the many into one.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 77.

autora, não apenas um poder legislativo assente num pressuposto de tal forma frágil que a própria autoridade é impossível de se ver reconhecida, como ainda uma perversa ideia de poder.

Hannah Arendt não circunscreve a sua crítica à ideia de que poder e lei poderiam provir da mesma fonte, tão presente na Revolução Francesa e, segundo a autora, inspirada por Rousseau. A própria ideia de poder como exercício circunscrito à procura de unanimidade revela, para a autora, a concepção antagónica daquilo que é o poder e a livre troca de opiniões que o constitui. A respeito das opiniões e da vontade geral, diz-nos Rousseau:

*“Quanto mais reinar a concordância nas assembleias, quer dizer, quanto mais as opiniões se aproximarem da unanimidade, tanto mais a vontade geral é dominante, mas os longos debates, as discórdias, o tumulto, prenunciam o ascendente dos interesses particulares e o declínio do Estado.”*<sup>109</sup>

Esta passagem pode ser lida como estabelecendo uma oposição entre vontade geral e opinião. O que interessava nas assembleias era que a opinião se aproximasse da unanimidade e, muito embora a vontade geral não precise de ser unânime, importa ainda compreender que ela é tanto mais reconhecida quanto menos as opiniões se afastarem entre si.<sup>110</sup> Ora, isto não pode ser mais

---

<sup>109</sup> [*“Plus le concert règne dans les assemblées, c’est-à-dire plus les avis approchent de l’unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l’ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l’Etat.”*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, p. 439.

<sup>110</sup> O tema da exigência de unanimidade na vontade geral tem suscitado alguns mal-entendidos e Hannah Arendt não parece resistir-lhes quando afirma: “A qualidade marcante desta vontade popular como *volonté générale* era a sua unanimidade, e quando Robespierre se referia constantemente à «opinião pública», ele queria dizer com isso a unanimidade da vontade geral; não pensava numa opinião com a qual muitos estavam publicamente de acordo.” [*“The outstanding quality of this popular will as *volonté générale* was its unanimity, and when Robespierre constantly referred to «public opinion», he meant by it the unanimity of the general will; he did not think of an opinion upon which many publicly were in agreement.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 76. Ora, mesmo que isto fosse verdade no contexto dos ideólogos da Revolução Francesa, será necessário, uma vez mais, precisar as palavras de Rousseau. Aquilo que encontramos na sua obra sobre o contrato social a este respeito é que a única lei

contrário ao conceito de pluralidade que Hannah Arendt desenvolve ao longo da sua obra e cujo reconhecimento fundamental se situa na esfera pública. É que os indivíduos que se encontram nesta esfera devem estar dispostos a discutir, isto é, a pronunciar e a ouvir, as opiniões sempre particulares que cada um defende. Neste sentido, a diversidade não é apenas uma qualidade das opiniões, mas sobretudo a sua essência.

Segundo Hannah Arendt, os ecos de uma vontade unânime fizeram-se ouvir na Revolução Francesa por um povo que era uma multidão, não num sentido de pluralidade, mas *“no puro sentido numérico”, “um monstro de muitas cabeças”,* provando que *“o clamor por pão será sempre lançado em uníssono”*.<sup>111</sup> Ao contrário dos franceses, os revolucionários americanos estavam cientes de que o domínio público vivia de uma troca de opiniões e por isso não podiam aspirar a que todos partilhassem uma mesma opinião ou um mesmo interesse. O povo era visto como um conjunto de vozes e de interesses e não como possuindo uma só voz e um só interesse. Daí que, mais do que se acreditar na existência de uma opinião pública, aniquiladora de qualquer diversidade de opiniões, a Revolução Americana foi aquela que reconheceu a pluralidade inerente ao conceito de opinião.

*“A oposição à opinião pública, nomeadamente à unanimidade potencial de todos, foi por isso uma das muitas coisas sobre as quais os homens da Revolução Americana estavam em total acordo; eles sabiam que o*

---

que exige a unanimidade é o contrato social porque a associação civil é entendida como o acto mais voluntário do mundo. Quanto à vontade geral, ela não precisa de ser unânime, embora Rousseau admita que ela deva aproximar-se da unanimidade quanto mais graves forem os assuntos a deliberar. A este respeito, Rousseau afirma: *“Para que uma vontade seja geral, nem sempre é preciso que seja unânime, mas é necessário que todos os votos sejam contados: qualquer exclusão formal rompe a generalidade.”* [*“Pour qu’une volonté soit générale il n’est pas toujours nécessaire qu’elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité.”*] e ainda *“quanto mais graves e importantes são as deliberações mais se deve aproximar da unanimidade a opinião que prevalece (...).”* [*“(…) plus les délibérations sont importantes et graves, plus l’avis qui l’emporte doit approcher de l’unanimité (...).”*] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil”, in *Œuvres Complètes III*, pp. 369n, 441.

<sup>111</sup> [*“(…) in the mere numerical sense.”; “(…) multiheaded monster (...);” “(…) the cry for bread will always be uttered with one voice.”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 94.

*domínio público numa república era constituído por uma troca de opiniões entre iguais e que esse domínio simplesmente desapareceria no preciso momento em que uma troca de opiniões se tornasse supérflua porque todos seriam de uma mesma opinião.*<sup>112</sup>

Aniquilar a diversidade das opiniões equivaleria a matar o próprio espírito de liberdade, como Madison tão bem o explicou através do exemplo do ar e do fogo: eliminar a liberdade das facções para nos precavermos contra os seus perigos significaria tanta loucura como pretender destruir o ar porque ele alimenta o fogo. Em ambos os casos, e não obstante a necessidade de disciplinar as facções não menos do que o próprio fogo, o preço pela aniquilação, quer da liberdade, quer do ar, seria demasiado elevado.<sup>113</sup> O problema não está, evidentemente, no recurso ao instrumento da decisão de uma maioria – instrumento este que se revela altamente necessário quando um conjunto de homens, partilhando as suas opiniões, pretendem decidir o que quer que seja. O problema é, antes, quando essa decisão se transforma em domínio, aniquilando a pluralidade das outras posições, calando as opiniões dissonantes, destruindo, para usar a linguagem de Madison, a liberdade das facções. Acerca da distinção entre decisão e domínio da maioria, e da clara intenção americana de evitar a degenerescência da decisão em domínio, Hannah Arendt afirma:

---

<sup>112</sup> [*“Opposition to public opinion, namely to the potential unanimity of all, was therefore one of the many things upon which the men of the American Revolution were in complete agreement; they knew that the public realm in a republic was constituted by an exchange of opinion between equals, and that this realm would simply disappear the very moment an exchange became superfluous because all equals happened to be of the same opinion.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 93. O elogio americano à diversidade de opiniões, por oposição ao conceito de vontade geral de Rousseau, está presente na própria Constituição Americana. O povo, esse “nós” que inicia o texto da Constituição, pressupunha a apresentação de um interesse comum que, simultaneamente, representava o elogio do federalismo e da heterogeneidade das opiniões. A Constituição não representa, portanto, o elogio a uma vontade geral, una e indivisível mas trata-se, pelo contrário, da afirmação de que esse povo tem como intenção, como interesse comum, a proclamação plural das suas opiniões. Como afirma muito claramente Viriato Soromenho-Marques: *“A Constituição é a expressão da vontade comum do povo americano em não permitir que ele próprio se torne fonte de uma vontade unitária”*. in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 87.

<sup>113</sup> Cf. Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, nº 10, p. 80.



*“Apenas onde a maioria, depois de ter sido tomada a decisão, actua no sentido de liquidar politicamente e, em casos extremos, fisicamente, a minoria que se lhe opôs, é que o instrumento técnico da decisão da maioria degenera no domínio da maioria. (...) Na América, em todo o caso, [as Constituições] foram estruturadas na expressa e consciente intenção de evitar, tanto quanto é humanamente possível, que os procedimentos das decisões da maioria degenerassem no «despotismo electivo» do domínio da maioria.”*<sup>114</sup>

Ora, se podemos afirmar que o ideal de unanimidade representou, em Rousseau e no contexto da Revolução Francesa, algo que é completamente contrário ao poder, à livre troca de opiniões na esfera pública (constituindo, por isso, a possibilidade de um atentado esmagador do domínio da maioria contra a própria liberdade política partilhada e exercida pelos e entre os homens), resta saber se a representatividade, toda ela, pelo menos, a pode permitir.

Quando o conflito entre governo e povo se transformou em França, mais do que na América, no velho conflito entre governantes e governados, a

---

<sup>114</sup> [*“Only where the majority, after the decision has been taken, proceeds to liquidate politically and in extreme cases physically, the opposing minority does the technical device of majority decision degenerate into majority rule. (...) In America, at any rate, they were framed with the express and conscious intention to prevent, as far as humanly possible, the procedures of majority decisions from generating into the «elective despotism» of majority rule.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, pp. 164-165. O federalismo, para além de permitir a segurança em termos de política externa e das relações entre os estados, terá sido elogiado devido a essa tentativa de preservar as facções dentro de cada estado, tanto quanto de as disciplinar. Como sublinha Viriato Soromenho-Marques: *“Uma das vantagens do federalismo era a do alargamento geográfico, demográfico e cultural da república, tornando muito difícil a formação de uma facção suficientemente homogénea, poderosa e duradoura para esmagar no vasto horizonte federal os interesses e os direitos individuais das outras facções.”* in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 136. Acerca das vantagens do federalismo em termos de segurança no que diz respeito à política externa, veja-se sobretudo os artigos 3, 4 e 5, da autoria de John Jay, e o artigo 28, de Alexander Hamilton, de *The Federalist Papers*. Sobre a questão da segurança como objectivo do federalismo em termos de política interna e interestadual, veja-se os artigos 6, 7 e 8, de Alexander Hamilton, e o início do artigo 14, de James Madison, de *The Federalist Papers*. Cf. Alexander HAMILTON; James MADISON; John JAY, *O Federalista*, pp. 43-71, 103, 186.

representatividade foi altamente questionada. Hannah Arendt relembra-nos que os discípulos de Rousseau, em particular Leclerc, anunciaram estar contra a representação, afirmando que “*«um povo que é representado não é livre, porque a vontade não pode ser representada»*”.<sup>115</sup> Em França, mais do que em qualquer outro país, tornou-se evidente que se um partido, apesar de ser eleito pelo povo, tem uma comunicação difícil com este, o poder não está, na verdade, no povo, mas na assembleia dos seus representantes com os quais o povo não consegue comunicar. Embora Hannah Arendt não se refira concretamente ao aproveitamento parcial da filosofia política de Rousseau pelos revolucionários franceses, não devemos esquecer que ele existiu e, neste caso específico do ideal de não representatividade, Rousseau não foi o lunático que afirmou que uma nação inteira poderia caber numa assembleia com a finalidade de exercitar plenamente o seu poder ao ponto de definir as suas leis. Se este ideal de não representatividade ecoou na Revolução Francesa, o mesmo não se pode dizer da exigência que Rousseau lhe atribuiu e que consistia na delimitação dos Estados. Tendo sempre consciência de que, diante da obra de Rousseau, estamos confrontados com uma utopia, deveremos sublinhar que esta delimitação permitiu a Rousseau a concepção, também ela fantasiosa, de um povo que, não sendo representado, estaria na plena posse do seu poder ao ponto de deter o poder legislativo.<sup>116</sup> Nesse sentido, se parece ser correcto afirmar que o ideal de não representatividade de Rousseau inspirou os revolucionários franceses, somos obrigados a reconhecer que não foi Rousseau, mas Robespierre, quem, diante da impraticabilidade deste ideal, defendeu que “*o controlo popular dos representantes só ocorreria se pudesse haver uma vigilância perfeita sobre os*

---

<sup>115</sup> [“(…) *«a people that is represented is not free, because the will cannot be represented»* (…).”] cit. in Hannah ARENDT, OR, p. 241.

<sup>116</sup> Viriato Soromenho-Marques classifica esta ideia da delimitação dos Estados como uma “fantasia” de Rousseau, afirmando ainda que “*nem o próprio Genebrino acreditava*” em tal ideia “*como a sua célebre referência à democracia como sendo apenas adequada a um «povo de Deuses» (peuple de Dieux) bem o ilustra*”. Cf. Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 49.

*trabalhos do corpo legislativo, chegando a propor a construção de um edifício parlamentar capaz de albergar 12 000 espectadores”.*<sup>117</sup>

Mas talvez mais relevante do que sublinhar estas inspirações, seja compreender a facilidade com que, no decurso da Revolução Francesa, se inverteu este ideal de não representatividade.<sup>118</sup> Hannah Arendt recorda-nos que, em nome da vontade geral, nenhum ideal de não representatividade pode verdadeiramente existir; afinal, será sempre a vontade geral a grande “representante”, isto é, será sempre a voz da maioria que cala e comanda as minorias. Por isso, em resposta ao ideal de não representatividade de Rousseau, recuperado pela Revolução Francesa, e à sua viragem concretizada na luta de Robespierre e de Saint-Just contra as sociedades e o auto-governo das Comunas, Hannah Arendt afirma que *“já que os ensinamentos de Rousseau exigiam a union sacrée, a eliminação de todas as diferenças e distinções (...), o argumento, teoricamente, podia também ser usado em sentido inverso. E quando Robespierre modificou as suas ideias e se voltou contra as sociedades, podia ter recorrido novamente a Rousseau e podia ter dito com Couthon que, enquanto as sociedades existissem, «não podia haver qualquer opinião unificada»”.*<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 69.

<sup>118</sup> Prova disso foi o facto de os jacobinos, não menos do que os girondinos, terem sido levados, no momento em que assumiram o poder, a controlar os movimentos populares, inclusivamente aqueles que eram concretizados pelos *sans-culottes*, o próprio grupo que os tinha apoiado no conflito contra os girondinos.

<sup>119</sup> [*“(...) since Rousseau teachings demanded the union sacrée, the elimination of all differences and distinctions (...), the argument, theoretically, could as well be used the other way round. And when Robespierre had reversed himself and had turned against the societies, he could have appealed again to Rousseau and could have said with Couthon that so long as the societies existed «there could be no unified opinion».”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 241. Se associamos Saint-Just e Robespierre no que diz respeito à inversão do ideal de não representatividade, é porque Hannah Arendt afirma que *“Saint-Just, não menos do que Robespierre, quando tomou o poder, modificou as suas opiniões e voltou-se contra as sociedades. (...) E a consequência imediata desta reviravolta era, muito naturalmente, que ele agora insistia: «A liberdade do povo reside na sua vida privada; não a perturbem. Deixemos o governo ser apenas uma força para proteger este estado de simplicidade contra a própria força»”.* [*“(...) Saint-Just, no less than Robespierre, once he had come into power, reversed himself and turned against the societies. (...) And the immediate consequence of this turning about was, naturally enough, that he now insisted: «The freedom of the people is in its private life; don't disturb it. Let the government be a force only in order to protect this state of simplicity*

De modo distinto, o conceito de uma república federal surgia na América, à partida, como exigindo a representatividade. Terá sido a lúcida consciência de que a democracia directa não poderia resultar, sobretudo no contexto de um grande Estado ou, neste caso, numa união de Estados, que conduziu os homens da Revolução Americana a defender as vantagens da representatividade.<sup>120</sup> Os federalistas, em particular Madison, compreenderam que não apenas a União impossibilitava a democracia directa, mas ainda que não era positivo para a própria União a existência de grandes assembleias representativas. A multidão, alertava o federalista, incentiva a sobreposição da paixão sobre a razão e nem mesmo numa assembleia numerosa exclusivamente composta por indivíduos “socráticos” deixaria de existir este perigo.<sup>121</sup>

Ora, Hannah Arendt critica severamente a representatividade. Segundo a autora, o risco do governo representativo, tal como o conhecemos na actualidade, é que o poder do povo só existe no momento das eleições. Hannah Arendt chega mesmo a questionar, naquela que é sem dúvida uma das suas notas mais actuais, se a representatividade partidária não gera a

---

*against force itself.»]* E Hannah Arendt conclui: *“Estas palavras equivalem, de facto, à sentença de morte para todos os órgãos do povo e exprimem com rara clareza o fim de todas as esperanças para a Revolução”.* [*“These words indeed spell out the death sentence for all organs of the people, and they express in rare unequivocality the end of all hopes for the Revolution.”*] in HANNAH ARENDT, *OR*, pp. 243-244.

<sup>120</sup> Terá sido Montesquieu o grande inspirador do ideal de representatividade na Revolução Americana. A consciência da incapacidade de todo o povo saber participar na esfera pública conduz Montesquieu a afirmar que *“A grande vantagem dos representantes é que eles são capazes de discutir os assuntos”.* [*“Le grand avantage des représentants, c’est qu’ils sont capables de discuter les affaires.”*] Cf. MONTESQUIEU, *De L’Esprit des Lois I*, XI, 6, p. 297.

<sup>121</sup> Nas palavras de Madison: *“Em todas as assembleias muito numerosas (...) a paixão nunca deixa de arrebatá-lo do ceptro à razão. Tivesse cada cidadão ateniense sido um Sócrates, ainda assim todas as assembleias atenienses teriam sido uma turba multa.”* [*“In all very numerous assemblies (...) passion never fails to wrest the scepter from reason. Had every Athenian citizen been a Socrates, every Athenian assembly would still have been a mob.”*] Cf. *The Federalist Papers*, nº 55, cit. in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 68.

perversidade de serem os próprios candidatos a criar os desejos do povo e a convencê-lo de que tais desejos são seus.<sup>122</sup>

A questão que se pode colocar é se a representatividade possibilita a liberdade e a resposta de Hannah Arendt é negativa. Isto porque o que pode ser representado não são as acções ou as opiniões, mas o interesse e o bem-estar. Na representatividade não existem sequer opiniões, dado que estas pressupõem que aqueles que são considerados cidadãos têm o direito a participar no debate público, discutindo os seus pontos de vista particulares, e ainda que procurem um consenso, ele deverá sempre ser feito a partir desse mesmo debate.

*“Neste sistema [representativo], as opiniões do povo são certamente indetermináveis, pela simples razão de que não existem. As opiniões são formadas num processo de discussão aberta e de debate público, e onde não existe qualquer oportunidade para a formação de opiniões pode haver disposições – disposições das massas e disposições dos indivíduos, as segundas não menos inconstantes e discutíveis do que as primeiras – mas não opinião.”*<sup>123</sup>

Neste sentido, o governo representativo é um misto de democracia e de oligarquia. O primeiro caso explica-se pelo facto de o seu principal objectivo ser, em princípio, o bem-estar do povo, e o segundo porque a liberdade política continuou a ser um privilégio apenas de alguns, muito embora os governados

---

<sup>122</sup> A este respeito, a autora cita Cassinelli, afirmando: “«(...) ele [o político] espera sucesso eleitoral prometendo satisfazer desejos que ele próprio criou.»” [“«(...) he expects electoral success from promising to satisfy desires which he himself has created.»”] in Hannah ARENDT, OR, p. 323 (n.34).

<sup>123</sup> [“In this system the opinions of the people are indeed unascertainable for the simple reason that they are non-existent. Opinions are formed in a process of open discussion and public debate, and where no opportunity for the forming of opinions exists, there may be moods – moods of the masses and moods of individuals, the latter no less fickle and unreliable than the former – but no opinion.”] in Hannah ARENDT, OR, pp. 268-269.

já não sejam considerados escravos ou súbditos mas, ironicamente, apesar da sua imensa impotência, cidadãos.<sup>124</sup>

Ora, como compreender esta crítica à representatividade, a par do imenso elogio da autora à Revolução Americana, assente, desde o seu início, num esquema federativo que, pela própria concepção de um alargamento geográfico, implicava necessariamente a representação? Temos de colocar de parte a ideia de que Hannah Arendt esteja a ser utópica ao ponto de acreditar num sistema de democracia directa total. Afinal, para além de este não ser definitivamente o “estilo” da autora, é ela mesma que afirma que *“o modo de vida político nunca foi e nunca será o modo de vida de muitos”*.<sup>125</sup> Somos levados a supor, portanto, que a crítica de Hannah Arendt é dirigida, não a toda a representação, mas a uma certa forma de representação, de resto muito actual, que, por um lado, limita cada vez mais os espaços em que uma participação política consequente seja de facto possível, e, por outro lado, é levada a cabo por uma elite que assume como profissão a política ou, melhor dizendo, a administração de um país. E estes não são, na verdade, dois problemas, mas duas faces de um mesmo problema: a perda da liberdade política, da participação pública alargada a todos aqueles que o quisessem fazer. Nas palavras da autora:

*“O problema reside na falta de espaços públicos em que o povo, de uma maneira geral, tivesse entrada e de onde pudesse ser seleccionada uma elite, ou antes, onde ela pudesse seleccionar-se a si própria. Por outras palavras, o problema é que a política se tornou uma profissão e uma carreira e que, portanto, a «elite» está a ser escolhida de acordo com*

---

<sup>124</sup> Num artigo publicado no *New York Times* em 25 de Maio de 1969, Hannah Arendt refere-se muito concretamente à impotência inerente à actual democracia representativa. Nas suas palavras: *“«Tenho chegado à conclusão de que são as máquinas dos partidos que realmente nos tornam impotentes.»”* [*“I have come to the conclusion that it is the party machines that really make us impotent.”*] cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 421.

<sup>125</sup> [*“(…) the political way of life has never been and will never be the way of life of the many (...).”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 275.

*padrões e critérios que são eles próprios profundamente não políticos.*<sup>126</sup>

No seguimento desta ideia, deveremos dizer que da crítica de Hannah Arendt ao consentimento, tal como os autores da tradição contratualista o conceberam, não se segue, segundo julgamos, que a autora negue qualquer espécie de consentimento em política, mas apenas que não o devemos considerar nem como obediência pura e simples, nem como apenas reservando ao povo a possibilidade de mudar o governo, quer pelo término do prazo por que foi eleito, quer pelo fim da confiança que o povo nele depositou.<sup>127</sup> Se, como a autora afirma, “*«todos os governos», nas palavras de Madison, mesmo os mais autocráticos, mesmo as tiranias, «se baseiam em consentimento»*”, devemos considerar que o problema, “*a falácia reside na equivalência de consentimento com obediência*” absoluta, isto é, em não aceitar que “*a autoridade implica uma obediência na qual os homens*

---

<sup>126</sup> [“*The trouble lies in the lack of public spaces to which the people at large would have entrance and from which an élite could be selected, or rather, where it could select itself. The trouble, in other words, is that politics has become a profession and a career, and that the «élite» therefore is being chosen according to standards and criteria which are themselves profoundly unpolitical.*”] in Hannah ARENDT, OR, p. 277.

<sup>127</sup> A confusão entre consentimento e obediência é, segundo Hannah Arendt, fruto de uma falácia que acompanha a tradição do pensamento político e que consiste em conceber o domínio da política através da dualidade governantes / governados, entendendo-se os primeiros como os que dão ordens e os segundos como aqueles que lhes devem obedecer. Pelo contrário, o conceito de consentimento não remete necessariamente para a obediência, mas, acima de tudo, para o reconhecimento de uma autoridade legislativa necessária à legitimação do poder dos indivíduos. Em “Personal Responsibility under Dictatorship”, um artigo de 1964 parcialmente publicado em *The Listener* e integralmente publicado em *Responsibility and Judgment*, Hannah Arendt afirma: “*Um adulto consente onde uma criança obedece; se um adulto afirma que obedece, ele efectivamente defende que a organização, a autoridade ou a lei reivindica “obediência”. A falácia é a mais perniciosa que pode ser reivindicada por uma tradição muito antiga. O nosso uso da palavra “obediência” para todas estas situações estritamente políticas reporta à noção antiga da ciência política que, desde Platão e Aristóteles, nos diz que todo o corpo político é constituído por governantes e governados, e que os primeiros dão ordens e os últimos obedecem a ordens.*” [“*An adult consents where a child obeys; if an adult is said to obey, he actually supports the organization or the authority or the law that claims «obedience». The fallacy is all the more pernicious as it can claim a very old tradition. Our use of the word «obedience» for all these strictly political situations goes back to the age-old notion of political science which, since Plato and Aristotle, tells us that every body politic is constituted of rulers and ruled, and that the former give commands and the latter obey orders.*”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 46.

*conservam a sua liberdade*” e que, portanto, podemos consentir sem nos colocarmos na posição de governados, sem abdicar do poder de participar na esfera pública e de as nossas opiniões serem ali ouvidas.<sup>128</sup> Considerando esta falácia, podemos talvez dizer que o consentimento pode conviver com os contratos mútuos, na medida em que ele consista no reconhecimento da autoridade constitucional, bem como numa delegação de competências a um conjunto de homens que, justamente, são reconhecidos como competentes para desempenhar determinada função política.

Mas o que dizer em resposta ao problema com que abrimos este tema e que se baseava na dupla aceção de fim, como fim temporal e finalidade, nas duas revoluções modernas? A respeito da Revolução Francesa, Hannah Arendt fala-nos de um *“fim desastroso”*, remetendo para a falta de autoridade legislativa e para o concomitante colapso da própria fundação da república.<sup>129</sup> A Revolução Francesa não conseguiu simplesmente implementar uma lei fundamental que, dotada de autoridade, se situasse acima do povo e que lhe permitisse ver mantida, ou sequer conquistada, a sua liberdade política. No que toca à Revolução Americana, se o seu sonho era o de um alargamento da liberdade política a todos os que assim são chamados, e se para isso ali se viu instituída uma lei fundamental cuja autoridade foi reconhecida, o tesouro da revolução, esse tempo em que, com maior evidência, a liberdade se associa à política, perdeu-se por uma forma de representatividade a que nem mesmo o novo continente foi imune. Podemos denominar esta representatividade como degenerada. A representatividade elogiada por Hannah Arendt é aquela que, por delegação e confiança, é fruto de um contrato mútuo e resulta num consentimento primordial à Constituição, e não numa mera cedência de poder a governos específicos. Pelo contrário, a representatividade com que hoje nos confrontamos mais não é do que baseada no consentimento a um governo,

---

<sup>128</sup> [“(…) «all governments,» in the words of Madison, even the most autocratic ones, even tyrannies, «rest on consent,» (...) the fallacy lies in the equation of consent with obedience.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 46 (“Personal Responsibility under Dictatorship” – sobre a origem deste artigo, veja-se a nota anterior); [“Authority implies an obedience in which men retain their freedom (...)”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 106.

<sup>129</sup> [“(…) disastrous end.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 220.



depositando o poder nas mãos das máquinas dos partidos, e que, por isso, nada abona a favor da liberdade política. Por isso, Hannah Arendt afirma:

*“Contudo, até mesmo na América, onde a fundação de um novo corpo político foi bem sucedida e onde, por isso, em certo sentido, a Revolução alcançou o seu verdadeiro fim, esta segunda tarefa da revolução, assegurar a sobrevivência do espírito do qual brotara o acto da fundação, realizar o princípio que o inspirou (...) ficou frustrada quase desde o início.”*<sup>130</sup>

Podemos concluir, portanto, que nem mesmo na América, o fim temporal da Revolução coincidiu com a sua finalidade última. Daqui poderia decorrer que a autoridade constitucional, tão firme no Novo Mundo, não é a condição da liberdade política. Afinal, nem mesmo a república americana, fundada nesta autoridade, conseguiu evitar esta degenerescência em termos da representatividade, tendo, também ela, reservado aos indivíduos a esfera que naturalmente lhes pertence – a esfera privada.

Como que antecipando este perigo, Jefferson manifestou as suas reacções à Constituição como monumento intocável, pela consciência da injustiça de apenas a sua geração poder *“«começar o mundo mais uma*

---

<sup>130</sup> [*“However, even in America where the foundation of a new body politic succeeded and where therefore, in a sense, the Revolution achieved its actual end, this second task of revolution, to assure the survival of the spirit out of which the act of foundation sprang, to realize the principle which inspired it (...) was frustrated almost from the beginning.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 126. Referindo-se concretamente ao nosso tempo e a esta representatividade degenerada, Hannah Arendt afirma que *“o próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as instituições que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque é agora gravemente afectado pela doença da qual o sistema de partidos sofre: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém excepto as máquinas dos partidos”*. [*“Representative government itself is in crisis today, partly because it has lost, in the course of time, all institutions that permitted the citizens’ actual participation, and partly because it is now gravely affected by the disease from which the party system suffers: bureaucratization and the two parties’ tendency to represent nobody except the party machines”*.] in Hannah ARENDT, *CR*, p. 89.

vez»”.<sup>131</sup> Foi por este motivo que Jefferson propôs a revisão da Constituição de geração em geração, para que as novas gerações pudessem repetir o acto da fundação, numa palavra, para que também elas experimentassem o intenso abismo da liberdade. Esta posição de Jefferson suscitou um debate com James Madison que, reconhecendo a proposta de Jefferson como uma “*grande ideia*”, considerou que ela punha em causa a estabilidade durável daquilo que o próprio autor da Declaração da Independência tinha ajudado a construir.<sup>132</sup> Afinal, a Constituição, que prevendo no seu interior, na grandeza do seu artigo 5, a possibilidade de aditamentos, era tudo menos intocável. Ela era, isso sim, a base comum e estável que surgia como “*a expressão de uma limitação que a maioria impõe a si própria, contra a voragem das paixões e dos impulsos conjunturais*”.<sup>133</sup> Madison não estaria sozinho quando considerava que essa estabilidade não se podia perder.

Segundo Hannah Arendt, Jefferson ter-se-á apercebido do perigo de a fundação da república ter dado poder aos cidadãos sem lhes dar a possibilidade de, depois da Revolução, o serem de facto, circunscrevendo-os novamente à esfera privada. E se essa consciência o conduziu inicialmente a defender “revoluções periódicas”, optou por propor, na última fase da vida, um sistema de divisão administrativa com o intuito de descentralizar o poder. Embora Jefferson não se tenha referido às funções que caberiam às repúblicas

---

<sup>131</sup> [“(…) «*to begin the world over again*» (…).”]. Disso é ainda sintomática a reacção de Jefferson quando soube da rebelião comandada por Daniel Shays, no Massachusetts em 1787, que apesar de ter sido, segundo ele, inspirada por motivos «*fundados na ignorância*» [“(…) «*founded in ignorance*» (…).”], foi por ele elogiada com uma frase, tão bela quanto trágica: “«*a árvore da liberdade deve ser regada de tempos a tempos com o sangue dos patriotas e dos tiranos. É o seu adubo natural*»”. [“(…) «*the tree of liberty must be refreshed, from time to time, with the blood of patriots and tyrants. It is its natural manure.*»”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 233.

<sup>132</sup> Segundo Viriato Soromenho-Marques, a proposta de Jefferson, manifestando-se contra os aditamentos sucessivos previstos na Constituição, e afirmando que “*qualquer constituição, e qualquer lei, expira naturalmente ao fim de 19 anos*” [“*Every constitution (...) & every law, naturally expires at the end of 19 years (...)*”], período após o qual ela será “*um acto de força e não de direito*” [“*an act of force, & not of right*”], consistia não tanto numa revisão pura e simples, mas sim numa “*revolução constitucional accionada como direito inalienável de cada geração*”. Cf. Viriato SOROMENHO-MARQUES, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, p. 138.

<sup>133</sup> in Viriato SOROMENHO-MARQUES, *O Regresso da América. Que Futuro Depois do Império?*, p. 73.

elementares, a ideia que lhes subjaz é a de uma nova forma de governo que traz implícita a convicção de que ninguém pode ser livre sem poder participar activamente no espaço público. A sua esperança teria sido, como nos aponta Hannah Arendt, que as circunscrições *“permitissem aos cidadãos continuarem a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, ou seja, agirem por si próprios e participarem assim nos negócios públicos tal como eles se processavam de dia para dia”*.<sup>134</sup>

O que Jefferson parece ter compreendido com uma lucidez inigualável é que a autoridade da Constituição, que lhe advinha da autoridade inerente ao novo começo, à fundação da república, não poderia existir se não fosse renovada, isto é, se as novas gerações não pudessem igualmente aumentar a fundação através da concretização daquilo mesmo em nome de que a fundação e a Constituição tinham surgido: a liberdade política. E se Hannah Arendt considera que a primeira resposta de Jefferson a este problema é *“um tanto desajeitada”*, na medida em que assim se permitiria a destruição do regime republicano, parece elogiar a ideia que subjaz à segunda proposta.<sup>135</sup> A falta de liberdade política põe em causa, não o vigor da Constituição – que, como é sabido, mantém-se, desde a Revolução Americana, como a lei fundamental dos Estados Unidos –, mas a autoridade da própria fundação a que a Constituição dá corpo. O problema pode ser enunciado da seguinte forma: a fundação da república e a Constituição, que tinham surgido em nome da liberdade e representavam uma autoridade, necessitavam da liberdade para conservar ou aumentar essa autoridade, isto é, para que a autoridade pudesse ser recordada e reconhecida ao longo das gerações, não como uma força imposta ou exigindo apenas um consentimento tácito, mas como um começo capaz de albergar uma participação política alargada. A fundação e a Constituição, dotadas de uma autoridade acima do poder do povo, são, afinal, feitas em nome da liberdade do povo que *“significa o direito de «ser um*

---

<sup>134</sup> [*“(…) permit the citizens to continue to do what they had been able to do during the years of revolution, namely, to act on their own and thus to participate in public business as it was being transacted from day to day.”*] in Hannah ARENDT, OR, p. 251; cf. pp. 253-255.

<sup>135</sup> [*“(…) somewhat awkward (...)”*.] in Hannah ARENDT, OR, p. 234.

*participante no governo», ou não significa nada*”.<sup>136</sup> E se este tesouro se perde, é a própria autoridade, o aumento da fundação, que está em causa.

---

<sup>136</sup> [“(…) *means the right «to be a participator in government», or it means nothing.*”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 218.

### 3. O tesouro perdido depois do início do naufrágio

Na tentativa de traçar o movimento temporal das revoluções, fomos conduzidos à constatação de que se trata de um fenómeno que começa violentamente, mas que, associada a essa mesma violência libertadora, surge a consciência de que se pretende dar início a algo de novo que permita a instituição durável da liberdade política. Vimos ainda que entre a violência e a concretização deste desejo se opera uma passagem indirecta, sem garantias. Finalmente, procurámos situar o fim da revolução, no duplo sentido do seu fim temporal e da sua finalidade. Se estiver certa a ideia de que a finalidade última de qualquer revolução é a instituição de uma liberdade política, a qual, sobretudo na Revolução Americana, se acreditou apresentar-se como durável apenas pelas garantias da autoridade constitucional, somos inevitavelmente confrontados com o desfasamento entre o fim temporal das revoluções modernas e a sua finalidade. No caso da Revolução Francesa, torna-se óbvio que a autoridade legislativa simplesmente não encontrou o seu lugar. A Revolução Francesa mudou de rumo, de finalidade última, perdendo progressivamente a ocasião de fundar a liberdade política alargada, e conquistando, em seu lugar, a libertação que tudo pode garantir em termos de direitos humanos, mas não a própria liberdade política. Nesse sentido, o direito a participar na esfera pública não encontrou lugar na Revolução Francesa a não ser no instante que foi o seu momento inicial.<sup>137</sup> No caso da Revolução Americana, se a república surgiu como a forma de governo que menos atentados representa relativamente à liberdade política, o certo é que nem mesmo o estabelecimento de tal regime conseguiu evitar que a liberdade política alargada fosse impossibilitada pelo registo de uma representatividade degenerada. Nesse sentido, se a Revolução Americana se pôde aproximar

---

<sup>137</sup> Podemos comprovar esta consciência de que a liberdade política correspondeu a um instante breve na Revolução Francesa nas belas palavras de Marat (1789): *“Conheçam uma vez o preço da Liberdade, conheçam uma vez o preço do instante...”* [*«Connaissez une fois le prix de la Liberté, connaissez une fois le prix d’un instant...»*.] ou num discurso de Saint-Just de Novembro de 1792: *“A nossa Liberdade passou como uma tempestade e o seu triunfo como um raio”* [*“Notre Liberté aura passé comme un orage et son triomphe comme un coup de tonnerre»*]. Cit. in Michel VOVELLE, *La Mentalité Révolutionnaire*, pp. 25-26.

deste ideal, isso aconteceu apenas no tempo em que ela decorreu; um tempo que nos conta “*uma história inesquecível*” e nos dá “*uma lição única*”.<sup>138</sup> No entanto, porque a representatividade degenerada conheceu o seu lugar também no novo mundo, o tempo subsequente ao da revolução devolveu os homens à sua privacidade, num movimento mais doloroso do que nunca, porque eles foram aqueles que viveram o hiato, o fim da continuidade da série de acontecimentos do passado ao presente e, olhando em frente para o futuro desconhecido, descobriram os encantos do abismo da liberdade. Eis o tesouro perdido no “*navrágio político*” do nosso tempo.<sup>139</sup> O tesouro corresponde à

---

<sup>138</sup> [“(…) *an unforgettable story* (…); “(…) *a unique lesson* (…).”] in Hannah ARENDT, OR, p. 213.

<sup>139</sup> A expressão “*navrágio político*” [“(…) *political shipwreck* (…).”] é usada por Hannah Arendt numa entrevista dirigida pelo escritor alemão Adalberto Reif em 1970 e que resultou num ensaio intitulado “Thoughts on Politics and Revolution”. Cf. Hannah ARENDT, CR, p. 232. Deveremos sublinhar que este navrágio não é um sinal de que o século XX, sobretudo depois do colapso da Alemanha, não possa ser considerado como um século de revoluções. No entanto, o entusiasmo com que Hannah Arendt se refere às revoluções contemporâneas é bem mais esmorecido do que aquele com que descreve as revoluções modernas, em particular a Americana. Entendemos que podemos eleger a falta de estabilidade e a crise de autoridade como as características que melhor definem o resultado das revoluções contemporâneas, por contraponto às revoluções modernas. Mas Hannah Arendt alarga o rol destas características. Nas suas palavras: “*Evocando a história da revolução no nosso século, é mais a fraqueza do que a firmeza destas forças que impressiona, a frequência da sua derrota, a facilidade da revolução, e – por fim, embora sem menor importância – a extraordinária instabilidade e falta de autoridade da maioria dos governos europeus restaurados após a queda da Europa de Hitler.*” [“*Recalling the record of revolution on our century, it is the weakness rather than the strength of these forces which is impressive, the frequency of their defeat, the ease of revolution, and – last, not least – the extraordinary instability and lack of authority of most European governments restored after the downfall of Hitler’s Europe.*”] in Hannah ARENDT, OR, p. 265. Num outro contexto, e referindo-se em particular às Constituições, Hannah Arendt defende ainda que as revoluções contemporâneas, ao contrário das modernas, não viveram o espírito inerente a uma verdadeira fundação política, na medida em que nelas houve peritos já bastante informados acerca de como se devia redigir uma Constituição. Além disso, a autora afirma que as Constituições nascidas das revoluções contemporâneas ficaram circunscritas à luta pelos direitos civis (aspecto que, aliás, parece não as distanciar da Revolução Francesa). Numa conferência intitulada “Founding Fathers” pronunciada na University of Chicago em 1963, Hannah Arendt afirmou que “*Esta permanece a grande diferença entre a Constituição Americana e as Constituições Europeias do pós-guerra que foram feitas a partir de cima; normalmente por peritos que conheciam muito bem o trabalho da elaboração de constituições. No entanto, nenhuma destas constituições desempenhou o mesmo papel que a Constituição Americana. E a razão é que a própria fundação enquanto evento estava ausente, e que a ênfase estava nos direitos civis, e não no direito político de ser um participante no governo.*” [“*This still the great difference between the American Constitution and the European post-war Constitutions which were given from above; usually by experts who knew the working of constitutions well enough. Still, none of*

capacidade de os homens agirem no contexto de um mundo que é assumido como comum e de, assim, fazerem frente a um futuro vertical. Deveremos reconhecer a dificuldade na nomeação deste tesouro e, por consequência, a sua própria aparência de irreabilidade. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“Existirá alguma coisa, não no espaço sideral mas na esfera dos assuntos humanos sobre a terra, que não tenha sequer um nome? Os unicórnios e as rainhas dos contos de fadas parecem possuir mais realidade que o tesouro perdido das revoluções.”*<sup>140</sup>

Esta indefinição conceptual pode ser comprovada pelo facto de este tesouro ter permanecido até hoje sem um nome definido, tendo sido assumido como “liberdade pública” na Revolução Francesa e “felicidade pública” na Revolução Americana.<sup>141</sup> Nesse sentido, talvez o secreto nome deste tesouro seja mais legitimamente encontrado no termo “público” do que em qualquer outro. A experiência plural da esfera pública na qual um conjunto de homens se compromete entre si em nome da renovação do mundo assumido como comum talvez seja o seu melhor enquadramento conceptual. Ora, entendemos que se este tesouro se encontra perdido desde o fim das revoluções modernas,

---

*these constitutions ever played the same role as the American Constitution. And the reason is that the foundation itself as an event was absent, and that the emphasis was on civil rights, not on the political right to be a participator in Government.”]* in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 2.

<sup>140</sup> *“Does something exist, not in the outer space but in the world and the affairs of men on earth, which has not even a name? Unicorns and fairy queens seem to possess more reality than the lost treasure of the revolutions.”]* in Hannah ARENDT, BPF, p. 5.

<sup>141</sup> Dever-se-á sublinhar que este conceito de “felicidade pública” não surgia relacionado com a ideia de uma libertação ou de conquista de direitos humanos. Como Hannah Arendt refere, esta felicidade era assim nomeada pelo facto de os revolucionários americanos já terem experimentado a felicidade inerente à liberdade política. Numa conferência intitulada “Action and the Pursuit of Happiness”, pronunciada em Nova Iorque no Annual Meeting of the American Political Science Association, em 1960, Hannah Arendt afirma: “Os americanos puderam falar de felicidade pública porque eles tiveram, antes da revolução, a experiência da liberdade pública nas assembleias das cidades e distritos onde costumavam deliberar acerca dos assuntos públicos.” *“The Americans could speak of public happiness because they had tasted, prior to the Revolution, the experience of public freedom in the assemblies of towns and districts where they used to deliberate upon public affairs.”]* in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 16.

ou para o dizer de outro modo, desde o início do naufrágio político que ainda hoje vivemos, essa perda deve-se à incapacidade de assumirmos um mundo comum e, além disso, à crise de autoridade que hoje atravessamos. Somos hoje vítimas de uma incompreensão do sentido original deste conceito, o que nos traz problemas elementares em termos de convivência humana. Ao não mais entendermos que a autoridade é o reconhecimento da importância da fundação, concretizada numa lei fundamental que legitima o poder e que se vê aumentada por ele, situamo-nos num mundo que confunde ilegitimamente força e violência com autoridade.

Na tentativa de desconstruir qualquer confusão conceptual, deverá ser pressuposta a legitimidade de fazer distinções. Ora, é esta mesma legitimidade que, segundo Hannah Arendt, tem sido questionada por diversas teorias sociais e políticas, as quais revelam a perda do sentido comum ou, dito de outro modo, de uma referência inabalável da realidade respeitante ao próprio sentido do nosso discurso. Com a perda do sentido comum somos transportados para uma subjectivização do nosso discurso de tal forma que se ainda nos queremos entender, a referência do que dizemos parece já não poder residir no próprio mundo mas apenas numa coerência interna formal por puro respeito à regra da não contradição. O que daqui resulta é a confusão conceptual na medida em que tudo parece poder ser designado de qualquer outro modo, como se a relativização dos conceitos fosse legitimada pelo direito à opinião pessoal.

*“Existe, contudo, um acordo tácito, na maioria das discussões entre cientistas sociais e políticos, de que podemos ignorar as distinções e proceder baseados no pressuposto de que tudo pode eventualmente ser chamado de qualquer outra coisa, e de que as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de «definir os seus termos».”<sup>142</sup>*

---

<sup>142</sup> [“There exists, however, a silent agreement in most discussions among political and social scientists that we can ignore distinctions and proceed on the assumption that everything can eventually be called anything else, and that distinctions are meaningful only to the extent that each of us has the right «to define his terms».”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 95.



É por este motivo que o conceito de autoridade perdeu o seu significado original, passando a estar associado ao totalitarismo e à tirania. É talvez este o erro mais elementar de entre todas as teses que Isaiah Berlin constrói contra Rousseau. Além de o declarar como inimigo da liberdade, acusando-o de tentar enredar os homens com as correntes da autoridade que eles mesmos construiriam – o que, dito assim, sem qualquer outra explicação, demonstra pouco interesse, para não dizer má vontade, em compreender a relação entre liberdade política e autoridade – afirma ainda Rousseau como precursor de ideologias totalitárias, que denomina de forma simplificadora como ditaduras. Nas suas palavras:

*“Os Jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que verdadeiramente querem (...). Quando executo o criminoso, quando submeto seres humanos à minha vontade, mesmo quando ordeno inquisições, quando torturo homens e os mato, não estou apenas a fazer algo que é bom para eles (...) estou a fazer aquilo que eles realmente querem, mesmo que o neguem mil vezes. (...) Esta é a doutrina central de Rousseau, doutrina esta que conduz à servidão genuína (...).”*<sup>143</sup>

Ora, como já foi admitido, a passagem em que Rousseau afirma que alguém que não reconheça como sua a vontade geral, deve ser obrigado a fazê-lo, é talvez das mais complexas e polémicas da sua obra.<sup>144</sup> No entanto, daqui não pode deduzir-se que Hitler, Mussolini e Estaline tivessem sido os fiéis seguidores desta ideia de Rousseau na medida em que estes foram

---

<sup>143</sup> [“The Jacobins, Robespierre, Hitler, Mussolini, the Communists all use this very same method of argument, of saying men do not know what they truly want (...). When I execute the criminal, when I bend human beings to my will, even when I organize inquisitions, when I torture men and kill them, I am not merely doing something which is good for them (...) I am doing that which they truly want, though they may deny it a thousand times. (...) This is Rousseau’s central doctrine, and it is a doctrine which leads to genuine servitude (...).”] in Isaiah BERLIN, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, p. 47.

<sup>144</sup> Cf. capítulo III, nota 84.

homens que precisamente atenderam àquilo que Rousseau denomina por vontade particular, e que em nome desta vontade forjaram mentiras com vista à conquista global. Além disso, aquela que Isaiah Berlin denomina como “a doutrina central de Rousseau”, a de que seria legítimo tratar homens de forma a conduzi-los à “servidão genuína”, não pode ser mais errada. Para o constatar, basta-nos ler os capítulos III e IV do livro I de *Du Contract Social*, nos quais Rousseau se afirma claramente contra a ideia de que a força possa gerar algum direito, declarando que ninguém tem direito sobre a vida de outra pessoa, quer para a subjugar, quer para a aniquilar.<sup>145</sup> Nesta medida, se pode ser legítimo responsabilizar os revolucionários franceses pelo facto de terem procurado inspiração na ideia de Rousseau, segundo a qual poder e lei devem provir da mesma fonte, o povo, deveremos ser cautelosos quanto a uma leitura de Rousseau, que nos parece ser ilegítima, como o teórico que desenvolveu os princípios dos regimes mais terríveis que até hoje foram conhecidos.

Ora, segundo Hannah Arendt, há duas tendências em que esta associação entre autoridade e tirania ou totalitarismo é assumida – o modo como conservadores e liberais têm tratado, desde o século XIX, o problema da autoridade na sua relação com a liberdade política, e a uniformização de conceitos e ideias que predomina tendencialmente em todas as ciências sociais.

O que se esquece na primeira tendência é que entre a restrição e simultânea potenciação da liberdade no governo autoritário, o atentado contra a liberdade política pela tirania, e, sobretudo, a eliminação total da liberdade,

---

<sup>145</sup> A este propósito, diz-nos Rousseau: “*Convenhamos portanto que a força não faz o direito e que apenas somos obrigados a obedecer aos poderes legítimos*”. E ainda: “*Deste modo, qualquer que seja o ângulo por que se encarem os factos, o direito de escravizar é nulo, não só porque é ilegítimo, mas porque é absurdo e não significa nada. Estas palavras, escravatura e direito, são contraditórias; elas excluem-se mutuamente*”. [“*Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu’on n’est obligé d’obéir qu’aux puissances légitimes*.”; “*Ainsi, de quelque sens qu’on envisage les choses, le droit d’esclave est nul, non seulement parce qu’il est illégitime, mais parce qu’il est absurde et ne signifie rien. Ces mots esclavage, et, droit sont contradictoires; ils s’excluent mutuellement*.”] Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, “*Du Contract Social; ou Principes du Droit Civil*”, in *Œuvres Complètes III*, pp. 355, 358.

típica do totalitarismo, existem diferenças. Se se confundir o primeiro registo com os dois últimos, perde-se a distinção entre autoridade, tirania e totalitarismo e, por consequência, entre poder, violência e terror, esquecendo-se que um regime autoritário restringe a liberdade atendendo ainda aos direitos civis e às leis, relativamente aos quais a tirania e o totalitarismo não atendem simplesmente, mas apenas ao desígnio individual do tirano ou do líder totalitário.

*“O escritor liberal, preocupado mais com a história e o progresso da liberdade do que com as formas de governo, vê aqui apenas diferenças de grau, e ignora que o governo autoritário empenhado na restrição da liberdade permanece ligado à liberdade que limita na medida em que perderia a sua própria essência se a abolisse inteiramente, isto é, transformar-se-ia em tirania.”*<sup>146</sup>

As distinções entre os três tipos de governo aqui equacionados, o autoritário, o tirânico e o totalitário, são inúmeras e podem, segundo Hannah Arendt, ser melhor representadas se a cada um deles associarmos uma imagem. A imagem do governo autoritário seria a de uma pirâmide onde todas as camadas possuem alguma autoridade e cuja fonte de autoridade, quer seja entendida como Deus, como no caso de um governo cristão autoritário, quer seja entendida como a fundação sagrada, ou ainda a lei fundamental pela qual tal governo se rege e de onde todas as outras leis recebem legitimidade, jaz, não necessariamente num além, fora da pirâmide (como no primeiro caso) mas, pelo consentimento que tais fundações supõem, para lá do povo. No caso da tirania, este governo pode ainda ser representado através de uma pirâmide mas que só já possui um topo e uma base. No topo encontra-se obviamente o tirano e na base estão todos os que são por ele governados e que são entendidos como iguais. Ao governo totalitário pode ser atribuída a imagem da cebola em que o líder se encontra no centro, governando já não de cima ou de

---

<sup>146</sup> [“The liberal writer, concerned with history and the progress of freedom rather than with forms of government, sees only differences in degree here, and ignores that authoritarian government committed to the restriction of liberty remains tied to the freedom it limits to the extent that it would lose its very substance if it abolished it altogether, that is, would change into tyranny.”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 96.

fora. Nessa sua posição central, o líder está protegido relativamente às suas próprias decisões e a aparência é de um todo organizado, podendo-se então construir a *“ficção de um mundo normal”*.<sup>147</sup>

Ora, nenhuma destas diferenças é, em geral, reconhecida pelas tradições liberal ou conservadora, que se fixam apenas nas ideias de liberdade e de autoridade, respectivamente, identificando-se, cada uma por si, como a via de progresso contra a decadência da tendência contrária. Ao recusarem a distinção entre autoridade e autoritarismo, entendendo a liberdade e a autoridade como absolutamente contrárias, tanto os liberais como os conservadores contribuem para a confusão em torno dos dois termos, levando a opinião pública a oscilar entre as duas tendências por um tempo indefinido, sem já se compreender o significado político original destes conceitos.

*“Se olharmos as afirmações divergentes de conservadores e liberais com olhos imparciais, podemos ver facilmente (...) que estamos de facto em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno. No que diz respeito a esses processos, pode-se mesmo dizer que as numerosas oscilações da opinião pública (...) tentando em certas ocasiões reafirmar a autoridade e, em outras, reafirmar a liberdade, resultaram somente num maior solapamento de ambas, confundindo as questões, diminuindo as linhas distintivas entre autoridade e liberdade e eventualmente destruindo o significado político de ambas.”*<sup>148</sup>

No que diz respeito àquela que enunciámos como a segunda tendência, a das ciências sociais para uniformizar conceitos e ideias, ela resulta numa

---

<sup>147</sup> [*“(...) fiction of a normal world (...)”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 99.

<sup>148</sup> [*“If we look upon the conflicting statements of conservatives and liberals with impartial eyes, we can easily see (...) that we are in fact confronted with a simultaneous recession of both freedom and authority in the modern world. As far as these processes are concerned, one can even say that the numerous oscillations in public opinion (...) at times attempting to reassert authority and at others to reassert freedom, have resulted only in further undermining both, confusing the issues, blurring the distinctive lines between authority and freedom, and eventually destroying the political meaning of both.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 100-101.

atenção generalizada destas ciências, não ao verdadeiro significado dos conceitos, mas à função que eles representam. Neste contexto, Hannah Arendt ironiza: *“É como se eu tivesse o direito de chamar martelo ao salto do meu sapato porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede”*.<sup>149</sup> O que se pressupõe nesta tendência é que a autoridade se reduz à obediência e, portanto, se a força ou a violência são, em termos funcionais, modos eficazes de a obter, então estes conceitos podem ser tomados como sinónimos. Ora, esta identificação conduz os liberais ao desprezo pela autoridade, esquecendo que aquilo contra o qual os seus ideais se dirigem é, na verdade, a força e a violência, e, os conservadores, ao elogio do uso de tais instrumentos, concebendo-os como necessários em toda a espécie de governação. O perigo de toda esta confusão é maior do que o próprio enevoar de conceitos, pois a difusão da ideia conservadora de que a autoridade é o fundamento do governo, na medida em que esta é confundida com a violência, pode efectivamente tornar legítimo o recurso frequente à violência no domínio político.

*“Mas, se seguirmos as recomendações dos conservadores (...) estou absolutamente convencida de que (...) utilizaremos a violência pretendendo ter restabelecido a autoridade, ou de que a nossa redescoberta da utilidade funcional da religião produzirá uma religião substitutiva – como se a nossa civilização já não estivesse suficientemente atravancada com toda a espécie de pseudo-coisas e de absurdo.”*<sup>150</sup>

Torna-se urgente, portanto, identificar rigorosamente o significado destes conceitos, para lá do aproveitamento político e das funções que as realidades para que apontam possam assumir, de forma a compreender a sua conjugação

---

<sup>149</sup> [“It is as though I had the right to call the heel of my shoe a hammer because I, like most women, use it to drive nails into the wall.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 102.

<sup>150</sup> [“But if we follow the recommendations of the conservatives (...) I am quite convinced that (...) we shall use violence and pretend to have restored authority or that our rediscovery of the functional usefulness of religion will produce a substitute-religion – as though our civilization were not already sufficiently cluttered up with all sorts of pseudo-things and nonsense.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 103.

no universo da política. A liberdade, entendida em sentido político, é essa experiência que se dá na pluralidade constitutiva da esfera pública e que permite que os indivíduos, partilhando e discutindo as suas opiniões, assumam o poder de participar nessa mesma esfera. A autoridade é o reconhecimento da importância da fundação de um corpo político e da concomitante importância de uma lei fundamental, esse instrumento que permitiu aos revolucionários americanos enfrentarem, com a segurança possível, a verticalidade do futuro. Neste instrumento residiu a esperança de que, de certa forma, esta mesma verticalidade fosse atenuada quanto à possibilidade da liberdade, isto é, de que a liberdade política se tornasse uma garantia no futuro. Mais concretamente, o problema da liberdade e da autoridade em termos da sua relação com os tempos da revolução deixa-se resolver do seguinte modo: se o princípio da revolução é a violência aliada ao desejo de um novo começo, imerso em profunda liberdade, o seu fim é conservá-la e, para isso, o reconhecimento da autoridade da fundação e da sua lei fundamental revelou-se essencial. O mesmo será dizer que a lei fundamental, dotada de autoridade, foi concebida como o instrumento que poderia conferir durabilidade ao novo começo, isto é, como aquele instrumento que garantiria, não obviamente nem uma revolução permanente nem uma estagnação dos novos começos, mas uma participação alargada nos assuntos públicos e, portanto, a iminência de uma acção sempre possível.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> A admiração de Hannah Arendt pela Revolução Americana dirige-se não apenas à fundação concretizada pela Constituição mas ainda à tentativa de estabilizar a possibilidade das acções políticas através do elogio à participação e iniciativa política. Nesse sentido, em resposta à crítica de O'Sullivan, segundo a qual Hannah Arendt teria elogiado um estilo de política que incentivava uma revolução permanente *"pois apenas (...) [assim] é possível a criação constante e o início."* [*"(...) permanent revolution, since only in permanent revolution is constant creation and initiation possible."*], poderíamos dizer que, apesar de nos parecer que a revolução é, para Hannah Arendt, o modelo da acção política, a autora não admitiria a ideia de que toda a acção política consiste necessariamente numa revolução. Cf. N. K. O'SULLIVAN, "Politics, Totalitarianism and Freedom: the Political Thought of Hannah Arendt", p. 185. É certo que Hannah Arendt afirma que as *"revoluções são os únicos acontecimentos políticos que nos confrontam directa e inevitavelmente com o problema do começo"* [*"(...) revolutions are the only political events which confront us directly and inevitably with the problem of beginning"*], mas isso é apenas pelo facto de uma revolução ser uma experiência de fundação, e não porque todos os novos começos tenham que consistir em revoluções. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, p. 21. Deveremos admitir que, ao mesmo tempo que consideramos a seriedade desta crítica, seria irónico, para não dizer absurdo, aceitar que Hannah Arendt – no seu tão franco elogio à acção política –

Confundindo os conceitos políticos de autoridade e de liberdade pela sua associação a contextos que deles se demarcam profundamente, somos os náufragos perdidos na ilha da obscuridade e da relativização conceptual. Pertencemos a uma era que, mais do que qualquer outra, não permite que compreendamos que a liberdade política não tem semelhanças com a libertação e a concomitante satisfação das necessidades individuais. Uma era, portanto, que já não reconhece nenhuma autoridade porque nenhuma liberdade política existe para a garantir e perpetuar.

Mas se este tesouro se encontra hoje perdido, a definição das consequências desta perda exige de nós alguma atenção. Ao não reconhecermos a importância da renovação do mundo comum, somos incapazes de olhar a violência, não como um fim em si mesmo, mas sim como instrumento ou meio que se justifica pela vontade de iniciar pela acção algo de novo no mundo: a própria possibilidade de agir. Além disso, já nem sequer é o medo diante do hiato temporal que nos faz recusá-lo, mas apenas o menosprezo pela possibilidade de começar ou, por outras palavras, pelo abismo da liberdade. E tudo isto porque as revoluções modernas, aquelas em que o hiato temporal mais fortemente pôde ser sentido, não conseguiram fazer coincidir o seu fim temporal com a sua finalidade última.

*“Isto, e provavelmente muito mais, perdeu-se quando o espírito da revolução – um novo espírito e o espírito de começar algo de novo – não conseguiu encontrar a sua instituição apropriada. Não há nada que possa compensar este fracasso ou impedir que ele se torne definitivo, excepto a memória e a recordação.”<sup>152</sup>*

---

considerasse que a liberdade, na sua acepção de uma participação alargada nos assuntos públicos, não pudesse trazer consigo a esperança de acções, novos começos sempre possíveis.

<sup>152</sup> [“This, and probably much more, was lost when the spirit of revolution – a new spirit and the spirit of beginning something new – failed to find its appropriate institution. There is nothing that could compensate for this failure or prevent it from becoming final, except memory and recollection.”] in Hannah ARENDT, *OR*, p. 280.

Mas o que pode a nossa memória contra o naufrágio político do nosso tempo? O que poderemos ainda resgatar dos destroços do tesouro que parece estar perdido desde o fim temporal das revoluções modernas? Será possível recuperar a ideia de autoridade? Será possível resgatar o tesouro revolucionário, isto é, a própria liberdade política?

A respeito da última questão, podemos dizer que se torna inevitável o reconhecimento de que vivemos numa era em que se dilui a importância da esfera pública, construída entre e pelos homens, onde o mundo aparece e é assumido em comum. Esta ausência inviabiliza que a acção política seja sequer admitida como possibilidade. O raciocínio mais comum do nosso tempo parece ser absolutamente individualista, aquele que designámos como narcisista, porque somos os novos narcisos apenas centrados em nós mesmos e num consumo instantâneo, inesgotável e absurdo. Nestas circunstâncias, torna-se evidente a incapacidade para compreendermos a importância da liberdade política. O naufrágio do nosso tempo corresponde hoje, em termos temporais, à vivência do presente como instante com o qual só o consumo consegue conviver. Daí que a nossa era possa ser designada como a era da diversão. Mas talvez esta não seja uma fatalidade, na medida em que, como veremos no próximo capítulo, Hannah Arendt deposita grandes esperanças na natalidade humana, isto é, na capacidade de agir ou começar porque os homens são, eles mesmos, um começo num tempo que os precede.

Quanto à possibilidade de recuperar a ideia de autoridade, a questão é bem mais complexa. Como vimos, a autoridade faz parte de uma trilogia, surgida em Roma, e qualquer dos pilares se mantém enquanto os outros dois forem igualmente reconhecidos como inabaláveis. Nenhum deles, diz-nos Hannah Arendt, sobreviveu ao processo de secularização. E não devemos esquecer que este nosso tempo foi trágica e ironicamente precedido por um terror ideológico sem limites que menosprezou por completo, mais do que qualquer outro, a figura da autoridade e a importância da liberdade política. Nesse sentido, não devemos estar certos de que o naufrágio político a que fomos conduzidos depois que as revoluções modernas não conseguiram fazer coincidir o seu fim com a sua finalidade, não seja hoje mais profundo pelo facto



de o nosso tempo ter sido precedido pelos movimentos totalitários.<sup>153</sup> Não houve regime mais contrário à acção livre dos homens e à figura da autoridade

---

<sup>153</sup> Na medida em que o próximo capítulo diz respeito ao duplo atentado que os movimentos totalitários cometeram em direcção ao passado e ao futuro, é altura de esclarecermos que, tal como Hannah Arendt, quando nos referimos a tais movimentos estamos, na verdade, a tornar irreconhecível a distinção entre o regime totalitário de Hitler e aquele de Estaline. Hannah Arendt reconhece haver diferenças entre ambos, nomeadamente no que diz respeito ao menor grau de terror que parece ter existido na Rússia. No entanto, como a própria autora afirma, o resultado destes movimentos em termos da instituição do terror não foi diferente. O mesmo, diríamos nós, parece ter acontecido quanto à insanidade, à ausência de precedentes, à tentativa de tornar as pessoas supérfluas e, além disso, ao menosprezo pela figura da autoridade. Numa conferência intitulada “Ideology and Propaganda”, pronunciada na University of Notre Dame em 1950, Hannah Arendt afirma que “*A brutalidade dos criminosos ou os elementos perversos nunca desempenharam o mesmo papel no terror bolchevique como o fizeram no terror nazi. Intimamente relacionado com isso, é o facto de que o terror no seu estágio pré-totalitário foi pouco importante no movimento bolchevique. No entanto, o resultado final foi praticamente o mesmo.*” [“*Brutality of criminal or perverted elements never played the same role in Bolshevik terror as in Nazi terror. Closely connected with this is the fact that terror in its pre-totalitarian stage has been of little importance in the Bolshevik movement. Yet the end result has been nearly the same.*”] in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 14 (acerca da superfluidade das vítimas enquanto característica comum aos dois regimes, veja-se muito concretamente o artigo “The History of the Great Crime: A Review of *Bréviaire de la Haine: Le IIIe Reich et les Juifs* (*Breviary of Hate: The Third Reich and the Jews*), by Léon Poliakov”, originalmente publicado em *Commentary*, Março de 1952, in Hannah ARENDT, JW, p. 461). Elisabeth Young-Bruehl sublinha justamente a importância dos resultados, mais do que a dos motivos, ao comentar a crítica que Les K. Adler e Thomas G. Paterson dirigem a Hannah Arendt: “*«Miss Arendt... evitou a importante distinção entre um sistema que proclamava uma ideologia humanista e que não conseguiu viver em conformidade com o seu ideal e um outro que viveu muito bem em conformidade com a sua ideologia anti-humanista e destrutiva.»*” [“*«Miss Arendt... avoided the important distinction between one system proclaiming a humanistic ideology and failing to live up to its ideal and the other living up to its antihumanistic and destructive ideology all too well.»*”] (“Red Fascism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Image of Totalitarianism 1930s-1950s”, in *American Historical Review*, April/1970, p. 1049) cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 408. Mas o que a autora quis sublinhar é que quer o terror enquanto essência dos movimentos totalitários, quer a sua efectivação através dos campos de concentração, são elementos comuns aos dois regimes. Como Hannah Arendt escreve nas notas de “Memo: Research Project on Concentration Camps” em 10 de Dezembro de 1948: “*«Tanto a história nazi como a soviética forneceram a evidência de demonstrar que nenhum governo totalitário pode existir sem terror e nenhum terror pode ser efectivo sem campos de concentração.»*” [“*«Both Nazi and Soviet history provide the evidence to demonstrate that no totalitarian government can exist without terror and no terror can be effective without concentration camps.»*”] cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 204; cf. pp. 407-408. A este respeito, observemos ainda, com Bernard Crick, que Hannah Arendt não foi a primeira a intuir semelhanças entre estes dois regimes. No seu artigo “Arendt and *The Origins of Totalitarianism*. An Anglocentric View”, Bernard Crick afirma que “*alguns intelectuais e escritores políticos, todos fora da academia, tiveram este pensamento sombrio até mesmo nos anos 30 – por exemplo Franz*

como seu garante, do que o totalitarismo. Nessa medida, julgamos que podemos afirmar que o totalitarismo representou um naufrágio sem igual em toda a história da humanidade. E a herança que sobreveio deste nosso passado tão recente, em que o menosprezo pela autoridade se combinou inteiramente com o fim da liberdade, torna-se difícil de transpor. Olhemo-la, então, em pormenor.

---

*Borkenau, André Gide, Arthur Koestler, André Malraux, George Orwell, e Ignazio Silone.* [“(...) certain intellectuals and political writers, all outside the academy, had had this dark thought even in the 1930s – notably Franz Borkenau, André Gide, Arthur Koestler, André Malraux, George Orwell, and Ignazio Silone.”] in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 97.

**CAPÍTULO IV**  
**TEMPO E TOTALITARISMO: NAUFRÁGIO E DESERTO**



## A – TOTALITARISMO E NAUFRÁGIO

*Aquilo que de mais sagrado e mais poderoso o mundo até agora possuía sangrou sob os nossos punhais – quem nos limpa deste sangue?*<sup>1</sup>

Friedrich Nietzsche

### 1. A ruptura da nossa tradição

Segundo Hannah Arendt o totalitarismo rompeu com a nossa tradição. Deveremos referir que o conceito de tradição assume em Hannah Arendt uma imensa amplitude, denunciando até algumas ambiguidades. Estas ambiguidades podem ser traduzidas, segundo cremos, na ausência de uma elucidação da distinção, e também da relação, entre a ruptura da tradição de pensamento e a ruptura da tradição histórica, bem como numa falta de precisão no que diz respeito àquilo que a autora entende por tradição de pensamento.

No texto intitulado *“Tradition and Modern Age”*, inserido em *Between Past and Future*, Hannah Arendt refere-se, de forma abrangente, a uma revolta consciente contra o pensamento tradicional religioso, metafísico e político por

---

<sup>1</sup> [*“Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, - wer wischt diess Blut von uns ab?”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 125, p. 481.

parte de Kierkegaard, Nietzsche e Marx, respectivamente. Refere-se ainda, de um modo mais específico, à tradição de pensamento político, com origem em Platão e que conheceu o seu fim com Marx. A autora apresenta três afirmações de Marx para comprovar a sua atitude de *“revolta consciente”* relativamente à tradição do pensamento político.<sup>2</sup> São elas: *“o labor criou o homem”, “a violência é a parteira de toda a velha sociedade prenhe de uma nova”* e *“os filósofos têm-se limitado a interpretar o mundo de diferentes formas; o essencial, contudo, é transformá-lo”*.<sup>3</sup> No que diz respeito à primeira afirmação, Marx desafiou a concepção tradicional de um homem criado por Deus, cuja humanidade transcende aquilo que ele próprio faz, e ainda a ideia de que o homem, mais do que ser um *animal rationale*, é, na sua essência, um *animal laborans*. Com a segunda afirmação, Marx desafia a ideia tradicional de que a violência instituída é nefasta e, na sua amplitude, é uma atitude típica das tiranias. Ora, segundo Hannah Arendt, *“para Marx, pelo contrário, a violência, ou antes, a posse dos meios para a exercer, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento pelo qual a classe governante oprime e explora, e toda a esfera da acção política é caracterizada pelo uso da violência”*.<sup>4</sup> Finalmente, a terceira afirmação contrasta em absoluto com a ideia tradicional, de origem em Platão, de que a filosofia é um domínio separado e acima da política. Vimos como o filósofo se afastava da política e que, se a ela regressava, esse movimento não traduzia um respeito pelos assuntos humanos, mas apenas a tentativa de ali impor os seus próprios parâmetros. Com Marx surge a ideia de que o filósofo se deve afastar da filosofia para *“a «concretizar» na política”*.<sup>5</sup> Nessa medida, a política deixa de ser concebida como uma actividade menos digna do que a filosofia e passa a ser entendida

---

<sup>2</sup> [*“(…) conscious rebellion.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 21.

<sup>3</sup> [*“(…) «Labor created man» (...). «Violence is the midwife of every old society pregnant with a new one» (...). (...) «The philosophers have only interpreted the world differently; the point is, however, to change it» (...).”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 21.

<sup>4</sup> [*“To Marx, on the contrary, violence or rather the possession of the means of violence is the constituent element of all forms of government; the state is the instrument of the ruling class by means of which it oppresses and exploits, and the whole sphere of political action is characterized by the use of violence.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 22.

<sup>5</sup> [*“(…) to «realize» it in politics.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 18.

como “a única actividade que era inerentemente filosófica”.<sup>6</sup> A respeito destas três afirmações, não encontramos em Hannah Arendt o seu elogio, por contraponto à crítica que, ao longo da sua obra, dirige à filosofia política tradicional. Pelo contrário, se Hannah Arendt critica Platão, por encontrar na sua filosofia política a concepção de uma superioridade da filosofia sobre o domínio dos assuntos humanos, a autora denuncia as três afirmações de Marx como paradoxos – que sem dúvida têm a vantagem de nos fazer deparar com a evidência de que a modernidade, e o seu processo de secularização, nos confronta com problemas irresolúveis à luz da “*velha tradição de pensamento*” – mas cuja contradição interna não nos permite considerá-los como mais verdadeiros do que os enunciados da velha tradição.<sup>7</sup> Por isso a autora afirma que se, por um lado, a grandeza de pensadores como Marx, Nietzsche e Kierkegaard reside no facto de terem compreendido que o mundo estava a ser “*invadido por novos problemas e perplexidades*”, por outro lado, eles podem ser comparados a “*crianças que assobiam cada vez mais alto porque se perderam no escuro*”.<sup>8</sup> Aquilo que estes homens compreenderam terá sido,

---

<sup>6</sup> [“(…) the only activity that was inherently philosophical.”] in Hannah ARENDT, *PP*, p. 92.

<sup>7</sup> [“(…) old tradition of thought (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 25. A respeito da caracterização destas três afirmações de Marx como contradições, Hannah Arendt afirma: “Cada uma delas contém uma contradição fundamental que permaneceu irresolúvel nos seus próprios termos. Se o labor é a mais humana e mais produtiva das actividades do homem, que acontecerá quando, após a revolução, o «labor for abolished» no «domínio da liberdade», quando o homem se conseguir emancipar dele? Que actividade produtiva e essencialmente humana lhe restará? Se a violência é a parteira da história e a acção violenta é, portanto, a mais digna de todas as formas de acção humana, que acontecerá então quando, terminada a luta de classes e abolido o Estado, nenhuma violência for mais possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo autêntico e com sentido? Finalmente, quando a filosofia tiver sido realizada e abolida, na sociedade futura, que tipo de pensamento restará?” [“Each contains one fundamental contradiction which remained insoluble in his own terms. If labor is the most human and most productive of man’s activities, what will happen when, after the revolution, «labor is abolished» in the «realm of freedom,» when man has succeeded in emancipating himself from it? What productive and what essentially human activity will be left? If violence is the midwife of history and violent action therefore the most dignified of all forms of human action, what will happen when, after the conclusion of class struggle and the disappearance of the state, no violence will even be possible? How will men be able to act at all in a meaningful, authentic way? Finally, when philosophy has been both realized and abolished in the future society, what kind of thought will be left?”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 24.

<sup>8</sup> [“(…) invaded by new problems and perplexities (…).”]; “(…) children whistling louder and louder because they are lost in the dark (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 27.

portanto, que a tradição de pensamento se encontrava desgastada e que esse desgaste se reflectia nos domínios sobre os quais pensaram.

O que nos importa sublinhar nesta curta viagem entre o começo e o fim da tradição de filosofia política é que nem esta tradição, mesmo nos seus aspectos mais negativos – a desvalorização da acção ou a concepção do domínio político à luz dos parâmetros da esfera privada da existência, dando origem ao dualismo governantes/governados –, nem a revolta de Marx contra ela – o elogio do labor, da violência e de uma acção *“mais teórica, mais dependente daquilo a que hoje chamamos uma ideologia”*, podem explicar a ruptura da tradição que os acontecimentos do século XX representaram.<sup>9</sup> Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Nem o silêncio da tradição nem a reacção dos filósofos contra ela no século XIX podem explicar o que de facto aconteceu. O carácter não deliberado da ruptura confere-lhe uma irrevogabilidade que apenas os acontecimentos, jamais os pensamentos, podem ter.”*<sup>10</sup>

A respeito desta ruptura, a primeira ambiguidade surge imediatamente quando Hannah Arendt enuncia, neste mesmo texto, que não foi tal reacção filosófica, mas sim a dominação totalitária, que representa uma *“ruptura na nossa história”*, uma ruptura na *“continuidade da história do Ocidente”*, identificando-a como uma *“ruptura na nossa tradição”* que, nas palavras da autora, *“é hoje um facto consumado”*.<sup>11</sup> A este nível, podemos constatar que o totalitarismo quebrou a nossa tradição histórica, traduzindo-se, muito concretamente, numa novidade em termos políticos.

---

<sup>9</sup> [*“(…) more theoretical, more dependent upon what we today call an ideology (…).”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 30.

<sup>10</sup> [*“Neither the silence of the tradition nor the reaction of thinkers against it in the nineteenth century can ever explain what actually happened. The non-deliberate character of the break gives it an irrevocability which only events, never thoughts, can have.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 27.

<sup>11</sup> [*“(…) break in our history.”; “(…) continuity of Occidental history.”; “(…) break in our tradition is now an accomplished fact.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 26.



Ora, diante do sentido amplo do conceito de tradição, entendido quer como tradição histórica, quer como tradição de pensamento, as perguntas surgem legitimamente. Com que tradição, afinal, o totalitarismo rompeu? Se foi com ambas, que relação existe entre estes dois sentidos de tradição? Para o perguntar de outro modo, se o totalitarismo rompeu com a nossa tradição histórica, bem como com a nossa tradição de pensamento, que intercâmbios haverá entre elas?

O questionamento, bem como a convicção de que o conceito de tradição alberga em si a duplicidade de uma tradição histórica e de uma tradição de pensamento, tornam-se ainda mais legítimos quando nos fixamos na origem distinta destes dois sentidos de tradição. Segundo Hannah Arendt, se a ruptura em termos de pensamento representa a quebra com uma herança platônica, a ruptura com a nossa tradição histórica significa a quebra com a trilogia romana. Nas palavras da autora:

*“Historicamente falando, o que realmente se quebrou foi a trindade romana que durante milhares de anos uniu a religião, a autoridade, e a tradição”.*<sup>12</sup>

Esta afirmação tem, no nosso entender, duas implicações que remetem para os dois sentidos de tradição atrás referidos. Uma delas é que o totalitarismo rompeu com a importância da figura da autoridade que, conforme vimos no capítulo anterior, surge relacionada com a experiência da fundação de Roma. Esta implicação remete-nos para uma ruptura da tradição histórica que, em termos políticos, se traduzia num reconhecimento da importância da autoridade, quer no sentido da sua radicação num começo fundamental, quer ainda no seu sentido legislativo. Uma outra implicação revela-se-nos assim que atentamos na explicitação do conceito de tradição em sentido romano, como não estando restringido a uma tradição política assente na figura da autoridade, remetendo ainda para um respeito pelo pensamento do passado que, por isso,

---

<sup>12</sup> [“Historically speaking, what actually has broken down is the Roman trinity that for thousands of years united religion, authority, and tradition.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 212.

era transmitido de geração em geração.<sup>13</sup> A este nível, a tradição seria não apenas a transmissão do passado da fundação, mas a transmissão de ideias que, segundo Hannah Arendt, tinham origem no pensamento grego e que, desde a modernidade secular, deixaram de ser transmitidas de geração em geração, originando *“um caos de perplexidades em massa a respeito da cena política e de opiniões em massa na esfera espiritual”*.<sup>14</sup> Que ideias são estas e qual a sua importância em termos da própria tradição histórica, da própria política, será o assunto de que nos ocuparemos em seguida.

A respeito da clarificação destas ideias, uma outra ambiguidade deverá ser assinalada, agora no que diz respeito àquilo que Hannah Arendt parece entender por tradição de pensamento. Pela afirmação de que não foi a reacção dos filósofos contra a tradição que rompeu com a nossa tradição histórica, poderíamos ser levados a concluir que a tradição do pensamento e a tradição histórica são independentes, isto é, que, na medida em que não foi a tradição nem a revolta filosófica contra ela que originaram os movimentos totalitários, a ruptura se teria dado apenas em termos históricos e, portanto, que esta ruptura seria independente da ruptura da tradição de pensamento. Acreditamos que esta conclusão é precipitada, muito embora derive da ausência de uma explicação daquilo mesmo que Hannah Arendt entende por tradição de pensamento.

A nossa proposta é que o conceito de tradição de pensamento alberga em si uma nova duplicidade que a autora nunca esclareceu. Acreditamos que se podemos falar de uma ruptura por parte dos movimentos totalitários relativamente à tradição de pensamento, temos de a compreender em dois sentidos distintos. Um deles é a quebra com um pensamento que pode ter encontrado no supra-sensível filosófico a sua inspiração e que, desde a sua origem, considerou a importância do recurso ao instrumento político do inferno no sentido de manter a ordem no domínio dos assuntos humanos, mas que foi reconfigurado e desenvolvido depois do século V, num quadro de pensamento

---

<sup>13</sup> Cf. capítulo III, nota 42.

<sup>14</sup> [*“(...) a chaos of mass-perplexities on the political scene and of mass-opinions in the spiritual sphere (...)”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 26.

não necessariamente especializado. Este pensamento, orientando a compreensão comum dos homens relativamente quer à política, quer à moralidade, teve claras repercussões em termos de orientação da vida política, bem como das avaliações morais dos homens, e, portanto, o seu desgaste também se repercutiu a estes níveis. Um outro sentido, estritamente filosófico, diz respeito à quebra com uma tradição filosófica que acreditou na elevação que a vida contemplativa permitia em direcção a um mundo distinto daquele onde se concretizava a existência dos homens. Muito embora estejam relacionados, pelo menos na sua origem teórica, estes dois sentidos de tradição apontam-nos para direcções diferentes em termos de ruptura, na medida em que se o primeiro sentido nos remete para um desgaste que pode ser entendido como uma condição propícia ao desenvolvimento dos movimentos totalitários, do segundo, na medida em que tem implicações estritamente filosóficas, não se pode dizer o mesmo. Designaremos, portanto, este último sentido de tradição como “tradição de pensamento filosófico”, e o primeiro apenas como “tradição de pensamento”, já que, muito embora tendo origem filosófica, foi uma tradição que, depois do século V e depois, portanto, de se compreender a importância da autoridade política, reconfigurou a sua origem, desenvolvendo-se no quadro de um pensamento não necessariamente especializado e repercutindo-se muito claramente em termos políticos.

Os dois sentidos deste nível de ruptura podem ser equacionados como a morte de Deus, entendida como a morte da idealidade. Relativamente ao primeiro sentido da ruptura da tradição de pensamento, podemos dizer que a convicção num mundo supra-sensível, com origem em Platão e herdada pela religião cristã, representou uma tradição de pensamento que vigorou, sobretudo depois da queda do Império Romano, em termos políticos e ao nível da nossa moralidade, ao longo dos treze séculos que separam o século V e a Idade das Luzes. Somos levados a pressupor que nem sempre a origem desta tradição de pensamento se repercutiu em termos políticos, como bem o prova a confiança nos assuntos humanos, na própria política, verificada desde a fundação de Roma até à queda do Império. Neste sentido, terá sido o respeito romano pelas ideias dos antepassados gregos, a adopção por parte dos romanos dos *“grandes «antepassados» da Grécia como as suas autoridades*

de teoria, filosofia e poesia”, que possibilitou que, quando a confiança nos assuntos humanos se encontrava decadente, esta origem renascesse, numa reconfiguração reveladora das vantagens da sua plena aplicabilidade ao domínio político.<sup>15</sup> A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“É como se tivesse sido apenas na era cristã que os padrões de medida espirituais e invisíveis concebidos por Platão, pelos quais os assuntos humanos concretos e visíveis se deviam medir e julgar, desenvolvessem a sua total eficácia política.”*<sup>16</sup>

Neste sentido, considerando que foi apenas na era cristã que um supra-sensível reconfigurado, bem como o recurso ao instrumento político do inferno, demonstraram a sua eficácia política, deveremos colocar a hipótese de esta tradição de pensamento, muito embora tendo uma origem teórica em Platão, tenha a sua origem mais exacta ou, se quisermos, mais pragmática, mais aplicada, depois da queda do Império Romano. Entendemos que a reconfiguração do supra-sensível filosófico na figura do Deus cristão, que ao longo dos treze séculos que medeiam a queda do Império Romano e a Idade das Luzes, assumiu a função de fonte divina da autoridade política, demonstra com alguma segurança que foi apenas depois do século V, depois, portanto, de se compreender a importância de manter a autoridade política, que a nossa tradição de pensamento foi verdadeiramente inaugurada na sua plena aplicabilidade ao domínio dos assuntos humanos.

Compreendendo deste modo a tradição de pensamento, não é de pôr de parte a hipótese de que o seu desgaste foi, por assim dizer, a condição propícia à ruptura da tradição histórica que os movimentos totalitários representaram. Mas o contrário também parece poder dizer-se: quando se deu a ruptura da nossa tradição histórica, tornou-se evidente que o passado deixara

---

<sup>15</sup> [“(…) great «ancestors» in Greece as their authorities for theory, philosophy, and poetry.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 124.

<sup>16</sup> [“(…) it seems as though it has been only in the Christian era that Plato’s invisible spiritual yardsticks, by which the visible, concrete affairs of men were to be measured and judged, have unfolded their full political effectiveness.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 127.

de ser transmitido de geração em geração e que, portanto, a nossa tradição de pensamento se encontrava moribunda. Mais ainda: se o desgaste da tradição de pensamento, bem como uma especial atenção dirigida ao seu tempo, foram suficientes para que os filósofos se revoltassem contra a tradição, foi preciso que tivesse lugar “o trovão da explosão final” em termos históricos para que se evidenciasse igualmente a ruptura da tradição de pensamento.<sup>17</sup> Foi então que a ruptura final se deu porque já nem sequer foi compreendida enquanto tal. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“A ruptura estava previamente desenhada na dimensão desconexa das gerações depois da Primeira Guerra Mundial, mas não estava consumada, na medida em que a consciência da ruptura pressupunha todavia a recordação da tradição e tornava reparável em princípio esta dimensão desconexa. A ruptura produziu-se só depois da Segunda Guerra Mundial, quando já não se notou como ruptura.”*<sup>18</sup>

No entanto, deveremos observar que este entendimento da ruptura de tradição de pensamento, que diz sobretudo respeito à ausência de vigor do pensamento tradicional aplicado aos assuntos humanos, não esgota ainda o sentido amplo deste conceito. Hannah Arendt parece dizer-nos que a ruptura da tradição que os movimentos políticos do século XX representaram, tem ainda uma repercussão filosófica. Depois que os movimentos totalitários tiveram o seu lugar no mundo, não mais é possível, ou pelo menos não mais é razoável, continuar a pensar em termos de dualismos, acreditando que a

---

<sup>17</sup> [“(…) the thunder of the eventual explosion (…).”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 27.

<sup>18</sup> [“Der Bruch war vorgezeichnet im Generationsbruch nach dem Ersten Weltkrieg, aber nicht vollzogen, insofern das Bewusstsein des Bruches noch das Gedächtnis an die Tradition voraussetzte und den Bruch prinzipiell reparabel machte. Der Bruch erfolgte erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als er als Bruch gar nicht mehr notiert wurde.”] in Hannah ARENDT, DTB, I, p. 300 (1953). Este mesmo aspecto é sublinhado por Jean Améry quando se refere concretamente a Auschwitz, afirmando que “O mundo morre em todo o lado onde a realidade tenha pretensões absolutas. Ele morreu para nós há muito tempo. E nem ficámos com o sentimento de que tínhamos de lamentar a sua perda”. [“The world dies everywhere that reality makes its claim total. It died for us long ago. And we were not even left with the feeling that we had to regret its loss.”] cit. in Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, p. 266.

grande “função” da filosofia é a dedicação a uma vida contemplativa, a qual permitiria ao filósofo um alheamento radical do mundo das aparências e, portanto, uma aproximação ao Ser, ao mundo verdadeiro. Na esteira da interrogação de Hannah Arendt: *“dado que vivemos num mundo aparente, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo neste nosso mundo deva estar localizado precisamente na superfície?”*, podemos dizer que, desde que os movimentos totalitários conheceram o seu lugar no mundo, não mais existe uma escolha realmente séria relativamente à verdadeira finalidade da filosofia, ao rumo que ela deve seguir ou ao mundo sobre o qual ela deve tornar-se atenta.<sup>19</sup> O mundo de aparências, reclamando, agora mais do que nunca, a nossa atenção, veio revelar que o pensamento relevante e significativo não é a pura contemplação, mas aquele que se debruça sobre a existência do homem no mundo. Nessa medida, e procurando conciliar os dois sentidos da ruptura com a tradição de pensamento, podemos dizer que o totalitarismo rompeu com uma tradição assente no dualismo sensível e supra-sensível, seja porque este último perdeu definitivamente o vigor que, ao longo de treze séculos, demonstrou possuir no que diz respeito à sua aplicabilidade ao domínio dos assuntos humanos, seja ainda porque o mundo em que vivemos reclama, como nunca, a nossa atenção.

Ao longo deste capítulo procuraremos dar conta de um duplo movimento que, segundo cremos, está implicado no conceito arendtiano de ruptura da tradição: por um lado, o desgaste de uma tradição de pensamento que surgiu como a condição propícia ao surgimento dos movimentos totalitários e à ruptura da tradição histórica; por outro lado, a ruptura da tradição histórica que revela que também essa tradição de pensamento se quebrou, foi definitivamente ultrapassada. O desafio reside agora em encarar esta ruptura sem preconceitos, procurando, para isso, o significado original de conceitos que foram retomados e reinterpretados pela tradição de pensamento. Tal desafio surge em nome da compreensão do nosso mundo e da antecipação do seu futuro. Esta compreensão e esta antecipação apelam a um projecto

---

<sup>19</sup> [*“Since we live in an appearing world, is it not much more plausible that the relevant and the meaningful in this world of ours should be located precisely on the surface?”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 27.

filosófico específico, fundado na urgência de partir para o alheamento do pensar tendo por base uma atenção reclamada pelo mundo das aparências, o mundo da nossa existência, e de regressar desse alheamento munidos de sentidos que, na sua diversidade, tendem a ser comunicados. Todo o pensamento de Hannah Arendt surgiu em resposta a este projecto.

## 2. O significado político da morte de Deus

Hannah Arendt não escreveu nenhuma obra, nem sequer um capítulo, em que “Deus” se constituísse como tema ou conceito central. Isso não significa, no entanto, que as referências a Deus estejam ausentes nas suas obras ou que se assumam no seu pensamento como uma questão marginal. São múltiplas as referências a Deus que encontramos nos textos fundamentais de Hannah Arendt, sobretudo no que diz respeito à função política que a ideia de Deus desempenhou ao longo do tempo. Mas é necessário esclarecer que, segundo Hannah Arendt, pensar sobre as funções políticas de Deus não é pensar *em* Deus, distinção que a autora não desenvolve em nenhum dos seus livros mas que surge várias vezes enunciada ao longo do seu *Denktagebuch*. A diferença pode ser melhor compreendida se a formularmos sob a forma: pensar *em* Deus/pensar *sobre* Deus. Pensar *em* Deus significa encontrarmo-nos na Sua proximidade, num registo de pura fé. Nesse caso, Deus não é verdadeiramente um objecto de pensamento, porque a nossa proximidade com Ele anula a possibilidade de trazer Deus à presença e de, assim, O constituirmos como algo sobre o qual podemos pensar. Estamos, enquanto pensamos *em* Deus, em situação de fé ou amor, o que nos leva a ausentarmo-nos da esfera pública, do “espaço entre” em que vivemos com os outros homens, e sobretudo, de uma reflexão sobre as propriedades que atribuímos a Deus.<sup>20</sup> Esta possibilidade de nos aproximarmos individualmente de Deus é de tal forma íntima, que qualquer persuasão a respeito das suas vantagens resulta necessariamente num fracasso. Deste modo, qualquer tentativa de tornar Deus num “objecto” digno de credibilidade, e que tem marcado uma tendência que Hannah Arendt designa por “*catolicismo cerebral*”, é não só impossível como é

---

<sup>20</sup> Acerca da diferença entre o mundo comum que é criado entre e pelos homens, e que possibilita um “pensar sobre”, e o amor que só existe no “pensar *em*”, diz-nos Hannah Arendt: “*Normalmente entendemo-nos uns com os outros só num «entre», através do mundo e por causa do mundo. Quando nos entendemos directamente, sem mediação, sem referência a algo comum que está entre nós, então amamos.*” [“*Wir verstehen einander gewöhnlich nur in einem Zwischen, durch die Welt und um der Welt willen. Wenn wir einander direkt, unvermittelt, ohne Bezug auf ein zwischen uns liegendes Gemeinsames verstehen, lieben wir.*”] in Hannah ARENDT, DTB, I, p. 428 (1953).



até perigosa para a própria religião, constituindo-se, de acordo com uma expressão da autora, como uma ideia “*hilariante*”. Esta é a resposta que Hannah Arendt dá às tendências contemporâneas que afirmam a necessidade de voltar a acreditar em Deus, seja através da justificação de que a cultura e a inspiração dos poetas dependem desta “atmosfera divina”, seja daquela que é dada em nome das experiências políticas de terror que o século XX conheceu.

A respeito da primeira justificação, diz-nos Hannah Arendt, num artigo de 1950 intitulado “Religion and the Intellectuals”, originalmente publicado em *Partisan Review*:

*“Devo confessar que a noção de se poder ou dever organizar a religião como uma instituição unicamente com o fim de se ter uma cultura sempre me pareceu cómica. A ideia de que alguém se decida a acreditar em Deus, a seguir os Seus Mandamentos, a rezar e a ir regularmente à igreja, para que os poetas possam de novo ter alguma inspiração e para que a cultura volte a ser «integrada», é simplesmente hilariante. O catolicismo cerebral (...) é um dos meios mais seguros de matar a religião (...). (...) Ou Deus existe e as pessoas acreditam n’Ele – e isso é então um facto mais importante que toda a cultura e literatura; ou Ele não existe e as pessoas não acreditam n’Ele – e então nenhuma ficção literária ou de outra ordem poderá modificar esta situação em benefício da cultura e pelos intelectuais.”<sup>21</sup>*

No que diz respeito à segunda justificação, surgida depois da Segunda Guerra Mundial, segundo a qual nada nos poderá salvar excepto um retorno à

---

<sup>21</sup> [“I must confess that the notion that one can or ought to organize religion as an institution only because one likes to have a culture has always appeared to me as rather funny. The idea of somebody making up his mind to believe in God, follow His Commandments, praying to Him and going regularly to Church so that poets again may have some inspiration and culture be «integrated», is simply exhilarating. The catholicisme cérébral (...) is one of the surest ways to kill religion (...). (...) Either God exists and people believe in Him – and this, then, is a more important fact than all of culture and literature; or He does not exist and people do not believe in Him – and no literary or other imagination is likely to change this situation for the benefit of culture and for the sake of the intellectuals.”] in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 230-231.

religião, Hannah Arendt afirma num artigo de 1953, intitulado “A Reply to Eric Voegelin” e originalmente publicado em *Review of Politics*:

*“Aqueles que concluem, a partir dos acontecimentos medonhos dos nossos tempos, que temos de regressar à religião e à fé por razões políticas parecem-me demonstrar tanta falta de fé em Deus como os seus oponentes.”*<sup>22</sup>

Ora, pensar sobre as propriedades de Deus ou sobre as funções que a ideia de “Deus” assumiu ao longo da história, já não é um “pensar *em*” mas sim um “pensar *sobre*” Deus. Neste caso, obrigo Deus a manifestar-se ao meu pensamento, retiro-O da sua estranheza fundamental, trazendo-O à presença e, nessa medida, posso partilhar com os outros as características que Lhe atribuo. É isso, afinal, que faz a teologia, distanciando-se, assim, da fé em Deus ou, melhor diríamos, do pensar *em* Deus.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> [“Those who conclude from the frightening events of our times that we have got to go back to religion and faith for political reasons seem to me to show just as much lack of faith in God as their opponents.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 407; cf. *RJ*, pp. 63-64 (“Some Questions of Moral Philosophy”, 1965-1966).

<sup>23</sup> Acerca desta distinção, diz-nos Hannah Arendt: “O «pensar *em*» destrói o «entre», que se pressupõe no pensar sobre algo. O pensamento sob essa forma é verdadeiramente a-social, independentemente de outros homens e independentemente do «outro», que determina e limita necessariamente tudo o que há no entre. É pensamento substancial, porque não pensa em predicados e relações. Assim pensa a pura fé.” [“Das An-denken zerstört das Zwischen, das im Über-Denken vorausgesetzt ist. Es ist so das Denken, das wahrhaft a-sozial ist, unabhängig von andern Menschen und unabhängig von dem »alter«, durch das jegliches im Zwischen notwendig bestimmt und limitiert ist. Es ist substantielles Denken, sofern es nicht in Prädikaten und Relationen denkt. So denkt der reine Glaube.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 277 (1952); cf. *DTB*, II, p. 643 (1965). Encontramos neste Diário uma referência pessoal a respeito desta distinção. Hannah Arendt tinha sete anos quando o pai e o avô morreram, acontecimentos que a levaram, já na sua infância, a pensar *em* Deus e a uma proximidade com Ele. Nas suas palavras: “Desde os meus sete anos sempre pensei em Deus, mas nunca reflecti sobre Deus. Com frequência desejei não ter de continuar a viver, mas nunca me coloquei a pergunta sobre o sentido da vida.” [“Seit meinem siebten Lebensjahr habe ich eigentlich immer an Gott gedacht, aber über Gott habe ich niemals nachgedacht. Ich habe wohl oft gewünscht, nicht mehr leben zu müssen, aber die Frage nach dem Sinn des Lebens habe ich nie gestellt.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 641 (1965). Sobre as reacções de Hannah Arendt à morte do pai e do avô, veja-se a passagem do diário de Martha Arendt (*Unser Kind*), citada em Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 20.

Assim, se a “*pura fé*” pensa *em* Deus, permitindo uma proximidade que impossibilita que se atribua a Deus “*predicados e relações*”, o pensar *sobre* Deus orienta-nos para caminhos distintos desta mesma proximidade. Em última instância, já não é *em* Deus que pensamos quando pensamos *sobre* ele, mas naquilo que Ele é ou não é, referindo-nos então às propriedades que Lhe são frequentemente atribuídas e a outras que Lhe são negadas, ou àquilo que Deus representou, como ideia, no curso da história. Nesse sentido, se avaliarmos as possibilidades do simples enunciado “pensar *sobre* Deus” verificamos que, em rigor, nada do que possamos dizer se constitui como um “pensar *em*” ou, nas palavras de Hannah Arendt, “*Deus é na verdade o único sobre o qual não posso pensar*”.<sup>24</sup> Dito de outro modo, quando pensamos *sobre* Deus não é, na verdade, *n*Ele que pensamos, restando-nos apenas o privilégio secular de tecer considerações *sobre* a ideia que Deus representa ou, simplesmente, *sobre* os seus atributos. Neste sentido, qualquer estudo filosófico ou teológico se circunscreve ao pensar *sobre* Deus, demarcando-se da proximidade que com Ele podemos criar num registo de fé e, em última instância, aproxima-se de Deus mas agora constituindo-O como um objecto de pensamento.

Ora, não é *em* Deus que pretendemos pensar ou, mais radicalmente, não é *em* Deus que podemos pensar enquanto nos situamos num registo de expressão para o qual qualquer texto, seja ele de natureza filosófica ou teológica, nos remete. Assim, e na medida em que o “*sobre Deus*” se impõe, dever-se-á deixar claro que a nossa intenção não é pensar sobre os atributos de Deus, pois talvez essa tarefa até cumpra mais à teologia do que à filosofia, mas é sim pensar estritamente sobre uma função política que, segundo Hannah Arendt, a ideia de Deus assumiu, com maior ou menor intensidade, ao longo da história. Esta ideia representou uma tradição de pensamento que, segundo Hannah Arendt, teve origem em Platão, nomeadamente na concepção de um mundo supra-sensível, de uma idealidade acima do mundo sensível, do mundo dos assuntos humanos, relativamente ao qual, por ser um domínio

---

<sup>24</sup> [“*Gott ist in der Tat das Einzige, worüber ich nicht denken kann.*”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 277 (1952).

considerado como inferior, se impunha o recurso ao instrumento político do inferno. No entanto, a autora não nega que esta origem assumiu a sua plena eficácia política depois que, diante da queda do Império Romano, a falta de confiança nos assuntos humanos se tornava inevitável. É certo que, segundo a autora, os padrões de medida platónicos – a concepção de um supra-sensível, bem como a falta de confiança no domínio dos assuntos humanos, revelada em Platão até pela invenção do instrumento político do inferno – se mantiveram, desenhando, por isso, a tradição do pensamento ocidental. Mas torna-se incontornável reconhecermos que a tradição de pensamento, com origem em Platão, foi reconfigurada depois da queda do Império, perdendo, por um lado, o interesse predominantemente filosófico que orientava o próprio pensamento de Platão e, por outro lado, herdando dos romanos a importância da ideia de autoridade política. Nesse sentido, julgamos ser correcto afirmar que a nossa tradição de pensamento, muito embora encontre em Platão a sua origem, diz sobretudo respeito a um pensamento político fortemente sustentado pela religião cristã que terá herdado de Platão a concepção de um supra-sensível e a ideia de inferno como instrumento político, necessário à manutenção da ordem nos assuntos públicos, mas que herdou ainda da experiência da fundação de Roma a importância da autoridade política. Foi por esta fusão que, afinal, a tradição de pensamento inaugurada por Platão se reconfigurou ao ponto de revelar a sua eficácia, a sua plena aplicabilidade aos assuntos humanos, culminando num modo de pensar que vigorou ao longo dos treze séculos que medeiam a queda do Império Romano e a Idade das Luzes, e que permitiu conceber Deus como a fonte divina da autoridade política. O desgaste desta tradição representou, em termos políticos, a morte da função política que Deus assumiu ao longo deste imenso período da nossa história.

Procuraremos tornar clara a tese segundo a qual a concepção política de Deus como fonte de autoridade, surgida a partir do século V e cujos ecos ainda se fizeram ouvir nas duas revoluções modernas, é fruto da fusão da ideia romana de autoridade e da inspiração platónica de um supra-sensível, bem como da invenção, igualmente com origem em Platão, do inferno como instrumento político. Mas a nossa intenção é sobretudo avaliar as consequências políticas do fim da instituição política cristã, anunciado desde o

início da era moderna. Se Deus morreu e se não mais é possível acreditarmos num Juízo Final que decida sobre a vida eterna dos homens, resta saber qual o preço a pagar por tamanha lucidez. Parece evidente que, a este nível, o século XX tem algumas lições a dar-nos: afinal, no nosso tempo, amplamente secular, nasceu um novo tipo de onipotência que, como procuraremos mostrar, anulou por completo a importância da autoridade política e deu origem a uma nova forma de inferno já não meramente instrumental mas, pelo contrário, tremendamente *essencial*.

### 2.1- Deus como fonte de autoridade e o Inferno enquanto instrumento político

Segundo Hannah Arendt, o cristianismo recuperou aqueles que foram os três pilares da civilização ocidental – a autoridade, a tradição e a religião. Esta recuperação deveu-se ao facto de o cristianismo ter reiterado a importância do começo, não já obviamente aquele que a fundação de Roma havia representado, mas o de uma outra fundação igualmente sagrada. A partir de um começo profundamente religioso – marcado pelo acontecimento do nascimento, da morte e da ressurreição de Cristo – a autoridade da Igreja foi reconhecida e esta fundação reconfigurou, sem dúvida, a tradição de pensamento, bem como a própria tradição política. Este reconhecimento atingiu o seu auge não antes do século V. Foi com o fim de uma ordem secular firme que a Igreja pôde assumir a autoridade anteriormente radicada no Senado romano e perpetuar igualmente a separação romana entre autoridade e poder, assumindo a primeira como condição de possibilidade deste último. O que aproximava os cristãos da experiência romana de autoridade era o reconhecimento de que a fonte de onde a autoridade brotava não podia pertencer àqueles que detinham o poder, isto é, que a fonte da autoridade, enquanto figura de legitimação do poder, tem necessariamente de ultrapassar o povo ou “*os príncipes do mundo*”.<sup>25</sup> À semelhança da dimensão sobre-

---

<sup>25</sup> [“(…) *the princes of the world.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 126.

-humana e sagrada da fundação, de onde o Senado retirava a sua autoridade, Deus aparecia como a fonte da autoridade política. Segundo Hannah Arendt, é afinal este reconhecimento de que a fonte de autoridade está acima do poder dos homens que define um governo autoritário. A este respeito, diz-nos a autora:

*“As suas acções [de um governo autoritário] são controladas por um código que não foi feito pelos homens, como no caso da lei da natureza ou dos Mandamentos de Deus ou das ideias Platónicas, ou pelo menos não o foi por nenhum dos homens que exercem efectivamente o poder. A fonte de autoridade no governo autoritário é sempre uma força exterior e superior ao seu poder; é sempre desta fonte, esta força exterior que transcende a esfera pública, que as autoridades retiram a sua «autoridade», isto é, a sua legitimidade, e face à qual o seu poder pode ser controlado.”*<sup>26</sup>

A queda do Império Romano foi, aos olhos da Igreja, a ocasião propícia para reafirmar a trilogia romana e valorizar o elemento da religião acima de qualquer dos outros dois. Relativamente a esta reafirmação e a esta valorização, há duas heranças a apontar. A valorização da religião corresponde, segundo Hannah Arendt, à continuidade da sobreposição grega da *vita contemplativa* em relação à *vita activa*.<sup>27</sup> Quanto à reafirmação da

---

<sup>26</sup> [*“Its acts are tested by a code which was made either not by man at all, as in case of the law of nature or God’s Commandments or the Platonic ideas, or at least not by those actually in power. The source of authority in authoritarian government is always a force external and superior to its own power; it is always this source, this external force which transcends the political realm, from which the authorities derive their «authority», that is, their legitimacy, and against which their power can be checked.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 97.

<sup>27</sup> Se a queda do Império Romano representou para os cristãos a oportunidade de a Igreja assumir os negócios públicos, é certo que lhes permitiu ainda reafirmar o carácter transitório dos assuntos humanos e a dimensão desnecessária da procura de um mundo imortal, em contraste com as possibilidades da vida individual eterna proclamada pela religião. Nas palavras de Hannah Arendt: *“A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela elevação do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à sua posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena. E conseguiram transformar tão bem a vita activa e o bios politikos em servos da*

trilogia, os cristãos terão compreendido muito bem, tal como os romanos, a força da união dos três pilares que a compõem. Foi a partir desse passado que puderam firmar e perpetuar a sua fundação religiosa, tornando-a “tradicional” e nela reconhecendo a legitimidade de uma autoridade terrena, que agora surgia associada a uma forte inspiração divina. No entanto, ao assumir a autoridade, a Igreja retirou ao domínio público a dimensão de lugar adequado para o reconhecimento da autoridade e isso representou, sem dúvida, uma novidade. Se os romanos encontravam esta fonte da autoridade numa experiência do passado, que, apesar de se constituir como um acontecimento sagrado, era ainda terreno, é certo que depois da queda do Império, a Igreja pregou uma origem divina da autoridade e, assim, elevou a fonte da autoridade até Deus. Ora, considerar Deus como fonte de autoridade significa conceber a própria autoridade como estando acima não só do poder humano, mas ainda acima do mundo onde os homens se movem. Dito de outro modo, a autoridade já não era reconhecida num evento que, apesar de sagrado, era puramente terreno; agora, a fonte de autoridade estava para além da Terra. Esta nova fonte de autoridade obrigava a desenhar um esquema diferente da pirâmide invertida dos romanos, pois agora ela residia num lugar exterior e acima da própria pirâmide. Assim, se o cristianismo retomava de Roma a importância da fundação e, a partir dela, a concepção de uma trilogia cujos elementos surgiam como inseparáveis, sob pena de todos se perderem, é certo que transformou o conceito de autoridade, retirando-lhe a sua conotação exclusivamente política. Segundo Hannah Arendt, isto só foi possível depois da queda do Império Romano, isto é, depois que a Igreja se confrontou com uma autoridade política decadente e se viu obrigada a assumir a direcção dos negócios públicos.

---

*contemplação que nem mesmo a elevação do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre acção e contemplação foram suficientes para salvar do esquecimento a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da vita activa.” [“The fall of the Roman Empire plainly demonstrated that no work of mortal hands can be immortal, and it was accompanied by the rise of the Christian gospel of an everlasting individual life to its position as the exclusive religion of Western mankind. Both together made any striving for an earthly immortality futile and unnecessary. And they succeeded so well in making the vita activa and the bios politikos the handmaidens of contemplation that not even the rise of the secular in the modern age and the concomitant reversal of the traditional hierarchy between action and contemplation sufficed to save from oblivion the striving for immortality which originally had been the spring and centre of the vita activa.”] in Hannah ARENDT, HC, p. 21.*

Ocupando-se agora de tais assuntos e reconhecendo Deus como fonte de autoridade, o cristianismo alterou para sempre a carga política deste conceito.

No entanto, segundo Hannah Arendt, a alteração que o cristianismo operou em termos do conceito romano de autoridade não se resumiu à elevação da fonte de autoridade até Deus. Esta mesma elevação tornava-se até incompatível com as recentes preocupações políticas que a Igreja agora assumia e, nessa medida, exigia-se um princípio mais “vivo”, um “*reforço adicional*” que relembresse à multidão, não só a veneração devida à autoridade divina, mas sobretudo a necessidade de respeitar padrões morais e políticos no caos em que se encontravam as relações e os assuntos humanos.<sup>28</sup> Deste modo, a autoridade de Deus, entendida em sentido político, alterou definitivamente a noção romana de autoridade, não só por retirar a carga predominantemente política deste conceito, mas ainda ao fazer uso de um instrumento de natureza violenta – o inferno – por forma a tornar esta autoridade mais terrena. Deveremos observar que a justificação do recurso a esse instrumento residia precisamente na tentativa de prevenir que a violência se efectivasse, ela própria, como terrena e, nesse sentido, esse princípio bastante mais “vivo” do que a autoridade de Deus acima da pirâmide, assumia, desde logo, um forte cariz político.

Não há, segundo Hannah Arendt, elemento mais político na religião do que o medo do inferno. Apesar do seu carácter religioso, deveremos observar que a proclamação deste medo não coincide com aspectos fundamentais da doutrina cristã. Talvez não haja até traço na religião cristã mais lateral e até contraditório no que diz respeito à doutrina de Jesus Cristo, em particular à sua ideia de que os pecados podem ser perdoados, do que o medo do inferno.<sup>29</sup> A

---

<sup>28</sup> [“(…) *additional strength* (…).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 132.

<sup>29</sup> Como vimos no capítulo I (cf. nota 98), o perdão é, segundo Hannah Arendt, a possibilidade de ultrapassar uma das características fundamentais da acção – a irreversibilidade. Esta característica, se tomada em sentido absoluto, e a par de uma outra que é a imprevisibilidade, dificulta a coragem necessária para agir. Assim, tal como a capacidade para fazer promessas permite diminuir a dimensão imprevisível da acção, também a possibilidade de perdoar possibilita que os homens concebam a acção como não sendo absolutamente irreversível. Ora, Hannah Arendt encontra em Jesus (Lucas 17: 3-4) a inspiração da ideia de que o perdão é uma capacidade dos



natureza política do inferno é, segundo a autora, muito evidente, na medida em que este recurso correspondeu à necessidade de “convencer” a multidão, sempre tida como incapaz de, por si própria, compreender as vantagens do bem e agir de acordo com tais ensinamentos.

Hannah Arendt encontra em Platão a inspiração da ideia cristã, ou talvez devêssemos dizer “anti-cristã”, de inferno, bem como a origem política desta mesma ideia. Nesse sentido, para além de o Deus cristão representar um supra-sensível de inspiração platónica – conduzindo Hannah Arendt a afirmar em forma de exclamação: *“que sublime afinidade entre os pensamentos do*

---

homens, e não exclusivamente de Deus, e de que se trata, além disso, de um traço humano fundamental na medida em que, ao contrário da unicidade de Deus, os homens vivem num contexto de pluralidade. É enquanto plurais que os homens se relacionam entre si e já que nunca podem dominar as consequências das suas próprias acções, necessitam do perdão para continuar a viver em pluralidade e, de modo mais específico, a agir. Cf. Hannah ARENDT, *HC*, pp. 236-243; *PP*, pp. 57-59. No que diz respeito ao facto de o inferno contradizer, não só este aspecto particular do perdão humano mas, de um modo geral, os ensinamentos de Jesus, Hannah Arendt afirma com toda a clareza: *“Talvez nada em toda a história do Cristianismo esteja mais afastado e seja mais estranho à letra e ao espírito dos ensinamentos de Jesus de Nazaré do que o elaborado catálogo de punições futuras e o seu enorme poder de coerção pelo medo (...)”* [*“Nothing perhaps in the whole development of Christianity throughout the centuries is farther removed from and more alien to the letter and spirit of the teaching of Jesus of Nazareth than the elaborate catalogue of future punishments and the enormous power of coercion through fear (...)”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 133. Podemos encontrar em Nietzsche uma constatação semelhante a esta, na medida em que o autor sublinha a contradição entre um Deus que se assume como juiz e um Deus que ama e é amado pelos homens. Quanto à impossibilidade de um Deus que julga ser objecto de amor pelos homens, Nietzsche afirma: *“Se Deus tivesse querido tornar-se um objecto de amor, deveria ter começado por renunciar primeiro ao papel de juiz e à aplicação da justiça: um juiz, mesmo um juiz clemente, não é objecto de amor.”* [*“Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen: - ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 140, p. 489. No que diz respeito ao facto de um Deus que julga não poder amar os homens, diz-nos o autor, através da voz do Papa em *Also sprach Zarathustra*: *“Quem quer que o enalteça como um Deus do amor não tem suficiente apreço pelo amor, propriamente dito. Não queria esse Deus ser também juiz? Ora, o amoroso ama para além da recompensa e da retaliação.”* [*“Wer ihn als einen Gott der Liebe preist, denkt nicht hoch genug von der Liebe selber. Wollte dieser Gott nicht auch Richter sein? Aber der Liebende liebt jenseits von Lohn und Vergeltung.”*] Ao que Zarathustra responde: de facto, se Deus é um juiz vingativo em relação aos seus, isso só pode ser um pecado contra o bom gosto. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, pp. 288, 304. E ainda em *Götzen-Dämmerung* podemos encontrar o reconhecimento de que o juízo final é *“a doce consolação da vingança”*. [*“(...) der süsse Trost der Rache (...)”*] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 34, p. 133.

*Génesis e os de Platão!*” –, à semelhança do cristianismo, também Platão falou de mitos àqueles que não eram capazes de conhecer a verdade, a uma multidão que não conhecia o caminho da luz contemplativa.<sup>30</sup> Restou-lhe esperar que, pelo menos, estes muitos acreditassem no medo. Acerca da aproximação entre Platão e o cristianismo a respeito da doutrina do inferno, bem como do cariz político deste instrumento, diz-nos Hannah Arendt:

*“A prova contundente da origem política da doutrina do inferno é que em ambos os casos, em Platão e no cristianismo, essa doutrina opõe-se e contradiz redondamente a doutrina propriamente proclamada: em Platão contradiz a alegoria da caverna e a doutrina da mortalidade do corpo e imortalidade da alma; no cristianismo contradiz a mensagem de Cristo que traz a redenção da morte e do pecado. Em ambos os casos exige-se que a multidão acredite exactamente no contrário daquilo que se tem por verdadeiro.”*<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> [“(…) *welch erhabene Verwandtschaft zwischen den Gedanken der Genesis und Plato!*”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 275 (1952). A este nível, ninguém melhor do que Nietzsche estabeleceu o paralelismo entre o cristianismo e o platonismo, considerando ambos como fundados em dualismos, como tendências para elogiar um mundo ideal e “verdadeiro” em detrimento do mundo sensível. No que diz respeito à relação entre ambos, Nietzsche considera que o platonismo constituiu a grande inspiração do cristianismo. Nas suas palavras: “*Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada «ideal» que possibilitou às mais nobres naturezas da antiguidade desconhecem-se a si mesmas e atravessar a ponte que levava à «cruz»... E quanto existe ainda de Platão no conceito de «igreja», na construção, no sistema, na praxis da igreja!*” [“*Im grossen Verhängniss des Christentums ist Plato jene «Ideal» genannte Zweideutigkeit und Fascination, die den edleren Naturen des Altertums es möglich machte, sich selbst misszuverstehn und die Brücke zu betreten, die zum «Kreuz» führte... Und wie viel Plato ist noch im Begriff «Kirche», in Bau, System, Praxis der Kirche!*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Was ich den Alten verdanke”, 2, p. 156. E já em *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche escrevia: “(…) o cristianismo é um platonismo para o «povo» (...)” [“(…) *Christentum ist Platonismus für's «Volk» (...).*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 12.

<sup>31</sup> [“*Der schlüssige Beweis für den politischen Ursprung der Höllenlehre liegt darin, dass sie in beiden Fällen, in Plato wie im Christentum, in schlagendem Gegensatz und Widerspruch zur eigentlichen Lehre steht: bei Plato in Widerspruch zum Höhlengleichnis und der Lehre von der Sterblichkeit des Körpers und der Unsterblichkeit der Seele; im Christentum im Widerspruch zu der Botschaft Christi, die Erlösung von Tod und Sünde bringt. In beiden Fällen verlangte man, dass die Menge das genau Entgegengesetzte glaube von dem, was man selbst für wahr hielt.*”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 398 (1953). Para comprovar a contradição entre a doutrina do inferno e a ideia da imortalidade da alma e da mortalidade do corpo, basta-nos constatar que o inferno sempre foi considerado como lugar onde são aplicados

Aquilo que para o cristianismo era tido como verdadeiro estava contido nos Dez Mandamentos e, de um modo geral, nos ensinamentos de Cristo acerca da bondade. De modo análogo, aquilo que era tido como verdadeiro por Platão pode encontrar-se, segundo Hannah Arendt, na alegoria da caverna. A popularidade desta história dispensa-nos de grandes comentários, mas talvez seja conveniente recordarmos aquilo que, segundo Platão, aconteceria a um dos homens acorrentados se ele finalmente se libertasse da caverna e partisse em direcção ao mundo superior. A sua primeira reacção seria de resistência em relação à imensa luz do mundo inteligível mas mal se habituasse a esta luz do “mundo verdadeiro” deploraria a condição anteriormente vivida, a sua prisão ao mundo das sombras, que era aquele a que os outros homens continuavam presos. Reparemos ainda que Platão situa a multidão na caverna, ao passo que o homem que se liberta é apenas um. Ora, na eventualidade de esse homem regressar ao mundo das sombras para tentar convencer os outros daquilo a que tinha assistido aquando da sua libertação, ele causaria riso, indignação ou, talvez mesmo, a sua morte.<sup>32</sup>

---

castigos corporais à alma. Numa nota a um artigo de 1953 intitulado “Religion and Politics”, e publicado em *Confluence*, Hannah Arendt afirma: “A prova mais clara do carácter político dos mitos platónicos do Além é que, na medida em que implicam uma punição corporal, estão em flagrante contradição com a sua teoria da mortalidade do corpo e da imortalidade da alma. Platão, de resto, estava perfeitamente consciente desta inconsistência.” [*“The clearest proof for the political character of Plato’s myths of a Hereafter is that they, insofar as they imply bodily punishment, are in flagrant contradiction to his theory of the mortality of the body and the immortality of the soul. Plato, moreover, was quite aware of this inconsistency.”*] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 389, n.37. Podemos encontrar em *Górgias*, quando Sócrates justifica junto de Cálicles como podem Rodamanto, Éaco e Minos reconhecer o tipo de alma que se lhes depara, a explicação da afirmação de Hannah Arendt segundo a qual Platão estaria consciente desta inconsistência. Sócrates afirma que a alma, mesmo já privada de corpo, mantém as marcas visíveis inerentes ao modo de vida que adoptou quando estava ligada ao corpo. Numa passagem elucidativa a este respeito, podemos ler: “A morte, ao que me parece não é mais do que a separação de duas coisas distintas, a alma e o corpo, cada uma das quais, depois de se separar, mantém sensivelmente o estado em que se encontrava durante a vida. O corpo, por um lado, conserva a sua própria natureza, com as marcas visíveis dos tratos e dos acidentes que sofreu (...). Creio, Cálicles, que se passa o mesmo com a alma e que nela se notam, assim que é despojada do corpo, todos os traços naturais e todas as modificações que sofreu na sequência das maneiras de viver a que o homem a submeteu em cada circunstância.” in PLATÃO, *Górgias*, 524 b-d.

<sup>32</sup> Recordemos as palavras de Sócrates, dirigidas a Gláucon: “E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado

A razão desta resistência da multidão relativamente ao “mundo verdadeiro” encontra-se, segundo Hannah Arendt, no facto de a verdade ser auto-evidente e, portanto, não poder ser objecto de persuasão. Não é, portanto, aos que nela acreditam, os poucos, que Platão dirige o mito de Er, que encerra a *República*, como não é a eles que são dirigidas as outras referências ao Hades, no final de *Fédon* e de *Górgias*.<sup>33</sup> Quando Platão constata que os homens se desviam da linha da verdade, e na medida em que a elevação dessa mesma linha não pode ser demonstrada por palavras, surge o mito e, portanto, o medo como último recurso para levar os muitos a agir em conformidade com aquilo que era tomado como verdadeiro ou, nas palavras de Hannah Arendt, “*a comportarem-se como se conhecessem a verdade.*”<sup>34</sup> A admissão de que estes mitos não passam de histórias, na verdade duvidosas, dirigidas à multidão, encontram-na precisamente enunciada por Sócrates, quando, em *Fédon*, se dirige a Símias:

*“Claro que insistir ponto por ponto na veracidade desta narrativa não ficaria bem a uma pessoa de senso; mas sustentar que as coisas se passam mais ou menos desta forma, no que respeita às almas e suas*

---

*sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?”* in PLATÃO, *República*, 516e-517a.

<sup>33</sup> No mito de Er, esse “homem valente” teria assistido ao julgamento das almas e teria regressado à vida no sentido de informar os homens sobre aquilo que vira. O que ele conta, já imaginamos: almas que são separadas consoante o julgamento – as boas para a direita, as más para a esquerda. Estas últimas teriam de suportar dez vezes um castigo pelo seu crime e este castigo encontra uma analogia óbvia com o inferno do cristianismo, a saber, o facto de estas almas serem sujeitas a penas corporais, para não falar nas referências ao fogo que rodeava aqueles que aplicavam os castigos. Conta Sócrates, enquanto relata o mito de Er: “*«Estavam lá homens selvagens, que pareciam de fogo, e que, ao ouvirem o estrondo, agarravam alguns pelo meio e levavam-nos, mas, a Ardieu e outros, algemaram-lhes as mãos, pés e cabeça, derrubaram-nos e esfolaram-nos, arrastaram-nos pelo caminho fora, cardando-os de espinhos, e declaravam a todos, à medida que vinham, por que os tratavam assim, e que os levavam para os precipitar no Tártaro».*” in PLATÃO, *República*, 615e-616a; cf. *Górgias*, 523a-527a e *Fédon*, 113d-114c.

<sup>34</sup> [“(…) behave as though they knew the truth.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 132.

*moradas, uma vez que se reconhece que a alma é imortal eis o que, a meu ver, não só fica bem como vale a pena arriscar (...).*<sup>35</sup>

Ora, se parece indiscutível que uma espécie de inferno já se desenha em Platão, resta-nos procurar mais profundamente a razão pela qual Hannah Arendt afirma que a ideia de inferno assume, em Platão tanto como no cristianismo, um carácter predominantemente político. Sabemos que, segundo Hannah Arendt, é Platão que inaugura a tradição do pensamento político ocidental e como, desde então, a política tem sido considerada enquanto dimensão menor, sem comparação com a grande elevação da contemplação filosófica. Nesse sentido, a defesa platónica de um rei-filósofo surge a Hannah Arendt como uma espécie de “legítima defesa” dos filósofos relativamente a uma maioria que não reconhece a verdade das ideias filosóficas. Assim, se aceitarmos que a história da caverna, dirigida ao filósofo, tem como finalidade reafirmar a sua própria superioridade relativamente aos muitos que se encontram acorrentados, e que o mito de Er surge como uma forma de garantir, pelo medo, que essa maioria se comporte em conformidade com as ideias que, na verdade, é incapaz de conhecer, podemos concluir que a figura do inferno não passa de um instrumento político. Este instrumento surge em Platão como uma forma de levar a multidão a agir de acordo com as ideias a que só a via filosófica permite aceder, sem ser necessário, contudo, o recurso a uma violência externa. A invenção do inferno por Platão representaria, portanto, a história inevitável dirigida àqueles que não conhecem a verdade filosófica e igualmente uma forma de, não obstante a sua natureza violenta, continuar a respeitar a ausência de uma violência no domínio público, ausência esta de que a *polis* dependeria para continuar a existir. Segundo Hannah Arendt, a conciliação da elevação da filosofia, uma actividade reservada aos poucos, e da tentativa de evitar o recurso a uma violência externa, resultou num problema que Platão solucionou através da criação do mito do inferno. Nas suas palavras:

---

<sup>35</sup> in PLATÃO, *Fédon*, 114d.

*“N’A República o problema é resolvido através do mito conclusivo das recompensas e punições no além, mito esse no qual o próprio Platão não acreditava nem desejava que os filósofos acreditassem. Aquilo que a alegoria da caverna a meio d’A República representa para os poucos ou para os filósofos, é o mesmo que o mito do inferno, no final, representa para a maioria que não é capaz de aceder à verdade filosófica.”*<sup>36</sup>

No que diz respeito à afirmação de que o inferno se assumiu igualmente como um instrumento político no interior da doutrina cristã, deveremos dizer que a sua evidência ultrapassa em muito aquilo que procurámos justificar a respeito do cariz político do inferno platónico. Isto porque, no caso do cristianismo, não somos apenas conduzidos ao carácter político do inferno pelo facto de a multidão não poder compreender os ensinamentos de Jesus, mas temos ainda a evidência histórica de que a doutrina do inferno foi sobretudo difundida depois do século V, mais concretamente, depois da queda do Império Romano. A aproximação temporal entre este acontecimento político, a queda do Império, e a proclamação da doutrina do inferno, não é, segundo Hannah Arendt, uma mera coincidência. Foi precisamente quando a confiança nas construções humanas se tornou impossível, quando a autoridade política não mais era reconhecida e a Igreja se viu obrigada a assumir, ela própria, a autoridade terrena, que o inferno surgiu, proclamado pelo cristianismo, como forma de garantir a ordem nos assuntos públicos.

Nesse sentido, se ainda era reconhecida a trilogia romana – apesar de a fonte da autoridade se ter deslocado de uma fundação terrena para Deus e de a religião cristã se assumir como o núcleo que mantinha unidos os outros dois pilares – e se a nova figura do inferno surgia tão intensamente inspirada por Platão, podemos concluir que no século V se procedeu a uma fusão entre o

---

<sup>36</sup> [*“In The Republic the problem is solved through the concluding myth of rewards and punishments in the hereafter, a myth which Plato himself obviously neither believed nor wanted the philosophers to believe. What the allegory of the cave story in the middle of The Republic is for the few or for the philosopher the myth of the hell at the end is for the many who are not capable of philosophical truth.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 108.

pensamento político romano e a filosofia grega. A carga dogmática decorrente desta fusão foi fortíssima. Para imaginarmos a sua força, basta pensar que a autoridade política se encontrava em ruínas e que, portanto, a eficácia da doutrina do inferno, dirigida a uma multidão disposta a acreditar em quase tudo, se tornava mais do que aconselhável: ela era necessária. O inferno tinha agora que surgir como uma evidência dogmática. A respeito da dimensão dogmática que a doutrina medieval do inferno assumiu, Hannah Arendt afirma:

*“Politicamente, a consequência mais importante da fusão das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas foi a de ter permitido à Igreja interpretar as vagas e contraditórias noções do cristianismo primitivo acerca da vida no além à luz dos mitos políticos de Platão, e assim elevar a um patamar de certeza dogmática um sistema elaborado de recompensas e punições pelos actos que não encontrassem a sua justa retribuição na terra.”<sup>37</sup>*

Ora, os ecos políticos da fusão da ideia romana de autoridade e da invenção platónica de inferno como instrumento político, fusão esta que permitiu elevar a fonte da autoridade até Deus, ouviram-se ainda pelos tempos que se seguiram, mesmo naqueles em que a separação entre os domínios religioso e político parecia surgir como uma realidade incontestável. Referimo-nos às revoluções modernas. Muito embora os revolucionários americanos não tenham caído na tentação de procurar fundar o “culto de um Ser Supremo” à maneira de Robespierre – um empreendimento que Hannah Arendt qualifica de não menos do que “*ridículo*” –, a verdade é que mesmo no novo mundo se parece ter reconhecido que sem referências a uma fonte de autoridade indiscutível, a um absoluto para lá do homem, a autoridade da lei perderia o

---

<sup>37</sup> [*“Politically the most momentous consequence of the amalgamation of Roman political institutions with Greek philosophic ideas was that it enabled the Church to interpret the rather vague and conflicting notions of early Christianity about life in the hereafter in the light of the Platonic political myths, and thus to elevate to the rank of dogmatic certitude an elaborate system of rewards and punishments for deeds and misdeeds that did not find their just retribution on earth.”*] in Hannah ARENDT, BPF, p. 128.

seu peso político.<sup>38</sup> Contra tudo aquilo que poderíamos esperar do início da secularização – que os contratos mútuos e o consequente consentimento à Constituição se bastariam a si próprios na definição daquilo que era o poder e a autoridade –, a verdade é que, mesmo no novo mundo, se estabeleceram analogias entre Deus e o legislador. A dificuldade de estabelecer uma lei fundamental acima do poder humano revelou-se igualmente na Revolução Americana, de modo que os próprios revolucionários recorreram ainda à inspiração cristã de uma autoridade que não só estava acima do homem, mas para além dele, para além da Terra. A respeito da incongruência desta inspiração, diz-nos Hannah Arendt:

*“Apenas na medida em que entendemos por lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, independentemente do seu consentimento e dos seus acordos mútuos, é que a lei requer para a sua validade uma fonte transcendente de autoridade, ou seja, uma origem que deve situar-se para além do poder humano.”*<sup>39</sup>

Segundo a autora, não devemos levar a sério esta tentativa, por parte dos revolucionários, de fundar a autoridade em Deus. A sua *religio* surgia, como vimos, muito mais no sentido romano do que no sentido cristão. A explicação para esta tentativa, que nos aparece como surpreendente sobretudo no caso específico da Revolução Americana, encontra-se, segundo Hannah Arendt, no facto de a novidade política não ter caminhado a par de uma novidade ao nível do pensamento ou, nas palavras de Hannah Arendt, de *“a novidade do desenvolvimento político do Novo Mundo não [ter sido] acompanhada em parte alguma por um desenvolvimento adequado de pensamento novo”*.<sup>40</sup> Neste sentido, o recurso a Deus como fonte de autoridade assumia, não menos do que a recuperação da doutrina do inferno,

---

<sup>38</sup> [“(…) *ridicule* (…).”] in Hannah ARENDT, OR, p. 184.

<sup>39</sup> [“*Only to the extent that we understand by law a commandment to which men owe obedience regardless of their consent and mutual agreements, does the law require a transcendent source of authority for its validity, that is, an origin which must be beyond human power.*”] in Hannah ARENDT, OR, p. 189.

<sup>40</sup> [“(…) *the novelty of the New World’s political development was nowhere matched by an adequate development of new thought.*”] in Hannah ARENDT, OR, p. 195.



preconizada por Platão e retomada pelos cristãos a partir do século V, uma forte dimensão instrumental.

A presença da ideia de inferno em plena Idade das Luzes e, sobretudo, num continente que, pelo menos em termos espaciais, se encontra afastado da antiga Europa cristã, soa-nos como estranha. Embora não haja referências ao inferno na Declaração da Independência ou na Constituição dos Estados Unidos, podemos encontrar, como já referimos, a menção explícita a “*um futuro estado de recompensas e punições*” em todas as constituições dos estados americanos.<sup>41</sup> Estas referências aos castigos futuros podem explicar-se pelo facto de se ter acreditado, ainda no início da era secular, que a doutrina do inferno era um instrumento eficaz para preservar o domínio público de perversões como a criminalidade. Nesse sentido, o recurso ao inferno assumia novamente a sua dimensão política por não ser motivado por questões de fé, mas apenas por uma desconfiança relativamente à natureza do homem. A respeito desta instrumentalização da religião, presente não apenas na ideia de inferno, mas ainda na elevação da fonte da autoridade até Deus, diz-nos Hannah Arendt:

*“Os motivos para essas desesperadas tentativas de se agarrarem com firmeza a uma fé que na realidade seria incapaz de sobreviver à emancipação contemporânea da esfera secular em relação à Igreja eram inteiramente pragmáticos e altamente práticos. (...) Em suma, o que encontramos aqui é um esforço de curta duração por parte do governo secular para preservar não a fé hebraico-cristã mas os instrumentos políticos de domínio que tinham sido tão efectivos na protecção das comunidades medievais contra a criminalidade.”*<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. capítulo III, nota 36.

<sup>42</sup> [“The motives for such desperate attempts to hold fast to a faith that in reality would be unable to survive the co-temporaneous emancipation of the secular realm from the Church were entirely pragmatic and highly practical. (...) In brief, what we find here is a short-lived effort on the part of secular government to retain not the Hebrew-Christian faith but political instruments of rule that had been so very effective at protecting the medieval communities against criminality.”] in Hannah ARENDT, LM-W, pp. 209-210.

Este último recurso a Deus como fonte de autoridade e ao inferno como instrumento político, ocorrido na modernidade, foi ainda e apenas possível numa fase inicial de secularização. Isto porque o termo “secularização”, na medida em que implica a separação entre as esferas religiosa e política, significa perder definitivamente a dimensão divina da autoridade e, com ela, o único elemento político da religião – o medo do inferno. No entanto, na medida em que uma fonte divina de autoridade foi, desde o século V até à era moderna, considerada como essencial à política e que a doutrina do inferno se assumiu sempre como possuindo um carácter predominantemente político, deveremos agora averiguar qual é o significado do fim desta ideia de autoridade e desta crença em punições futuras. Mais concretamente, torna-se necessário reflectir sobre as consequências políticas da morte de Deus, do fim desta tradição de pensamento cujo eco ainda se fez ouvir numa modernidade que, em termos políticos, estava em vias de se tornar secular.

## 2.2- As consequências políticas do Juízo Final de Deus

Entendendo a morte de Deus como o fim de uma tradição de pensamento que permitiu conceber Deus como fonte da autoridade política, como grande inspirador das leis terrenas, podemos dizer que perdemos hoje aquela que foi, ao longo de treze séculos, a referência última da autoridade política – a sua fonte divina. Nesse sentido, se Deus morreu, com Ele morreu a ideia cristã de autoridade. Além disso, com Deus morreu ainda a crença no inferno e a possibilidade de se recorrer a este instrumento que, por razões políticas, os cristãos recuperaram de Platão depois da queda do Império Romano e que, pelas mesmas razões, ainda ecoou, embora de forma mais esbatida, nas duas revoluções modernas.

Numa tentativa de avaliar as consequências políticas do fim desta tradição de pensamento somos inevitavelmente remetidos para a ideia de totalitarismo. A nossa convicção é que a morte de Deus, entendida como o fim

de uma tradição de pensamento assente na concepção de uma fonte divina da autoridade terrena, criou as condições de possibilidade deste movimento inigualável. Tratou-se de um movimento que, tendo sido precedido pelo desgaste desta tradição de pensamento, se alimentou do menosprezo, que daí poderia decorrer, pela autoridade legislativa. E foi assim que se permitiu romper com a nossa tradição histórica, a qual assentava, em termos políticos e desde os romanos, no reconhecimento da importância da figura da autoridade política.

O menosprezo pela autoridade legislativa como figura de legitimação do poder tornava-se fundamental para que um homem pudesse aspirar à onipotência. Os líderes totalitários, ao instaurarem no mundo uma violência sem limites, dispensando, por completo, as garantias que só a autoridade legislativa pode conferir à liberdade humana, transformaram a condição plural do poder e reclamaram para si mesmos uma onipotência divina, isto é, um poder não plural, não humano.

O terror dos actos a que os movimentos totalitários deram origem simplesmente não permite que reconheçamos em tais regimes uma autoridade. A experiência da dominação totalitária viveu da total deturpação da ideia original de autoridade, a qual, como vimos, supõe sempre uma hierarquia e uma restrição da liberdade, mas não obviamente a sua completa abolição. Esta deturpação possibilitou que se anulasse a importância da autoridade, confundindo-a com violência, isto é, transformando-a em pura obediência através de uma máquina infernal de terror. Nesse sentido, cumpria-se aquela que hoje se julga ser a “função” fundamental da autoridade, mas já não se observava obviamente o seu sentido político original. Podemos mesmo dizer que o que essa obediência visava era em absoluto contrário àquilo que um governo autoritário pretende garantir, e que igualmente o distingue de um governo tirânico: uma fonte sagrada de autoridade inspiradora da permanência das leis positivas. Ora, no contexto da dominação totalitária, tornou-se supérflua toda a lei positiva, instaurando um terror cuja “fonte de inspiração” já não residia obviamente num começo sagrado, terreno ou extraterreno, mas num movimento variável que dependia de uma interpretação livre daquilo que

seria a lei da natureza. Em lugar de assentar numa autoridade legislativa, o totalitarismo instaurou um terror que estava para além, não só da legalidade, mas ainda da própria ilegalidade. Esta eliminação da importância da autoridade legislativa por parte da dominação totalitária tem consequências óbvias em termos de poder, na medida em que são as leis que o legitimam. Nesse sentido, a propósito da afirmação de Peter Sloterdijk, segundo a qual Hitler, Lenine e Estaline, não estariam muito preocupados com a morte de Deus desde que pudessem substituí-lo, deveremos compreender que esta substituição não se fez em termos de autoridade, como se os líderes totalitários reclamassem para si uma fonte divina de autoridade de forma a assegurar a legitimidade da autoridade legislativa e do poder que dela decorre. Na verdade, o menosprezo absoluto pela autoridade legislativa, que pode ser comprovado no simples facto de a Constituição de Weimar nunca ter sido alterada, surgia em nome da assunção de um poder divino, uma onipotência que, por definição, se distingue do poder que os homens assumem em pluralidade.<sup>43</sup> Deste modo, o totalitarismo revelou não apenas um menosprezo absoluto pela ideia ocidental, romana e cristã, de autoridade, mas ainda pela concepção plural de poder, ao assumir como possível uma onipotência humana que anula, por si mesma, a dimensão plural dos homens. Depois que o totalitarismo se tornou uma realidade torna-se difícil reconhecer, por um lado, a dimensão sagrada da autoridade e, por outro, a característica humana e plural do poder, o qual assenta no facto de os homens, e não o homem, existirem sobre a Terra. Como Hannah Arendt afirma, a 4 de Março de 1951, numa carta endereçada a Karl Jaspers: “*Se um homem individual enquanto homem fosse onipotente, então não haveria de facto razão para os homens existirem no plural (...).*”<sup>44</sup> Nesse sentido, quando um homem decidiu comportar-se como um

---

<sup>43</sup> Cf. Peter SLOTERDIJK, *No Mesmo Barco. Ensaio sobre a Hiperpolítica*, p. 70. A respeito das referências à Constituição de Weimar, veja-se Hannah ARENDT, *OT*, pp. 393-394, 398.

<sup>44</sup> [“*Wäre der Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tag nicht einzusehen, warum es die Menschen geben sollte (...).*”] in Hannah Arendt, *Karl Jaspers – Briefwechsel 1926-1969*, 109, p. 202; cf. *DTB*, I, pp. 53-54, 167-168 (1951/52). O elogio da pluralidade como verdadeira condição da política é, na obra de Hannah Arendt, recorrentemente associado à passagem do *Génese* (I: 27) em que se afirma o “*milagre de que Deus não criou o Homem, mas «homem e mulher, Ele criou-os».*” [“(…) *miracle that God did not create Man, but «male and female created He them.»*”] in Hannah ARENDT, *PP*, pp. 39, 61; cf. *DTB*, I, pp. 295, 357-359 (1953); cf. *HC*, p. 8.

deus – assumindo, a uma larga escala, não um poder humano, mas a onipotência, que até então tinha sido considerada como uma prerrogativa exclusiva das potencialidades divinas – toda a autoridade legislativa como figura de legitimação do poder viu diminuída a sua importância, e foi então, através de um acontecimento sem precedentes, que se deu a ruptura da nossa história. Esta ruptura, tendo na sua base o menosprezo pela autoridade política, pode ser amplamente confirmada através do sentido da afirmação de que o movimento totalitário foi sem precedentes, distinguindo-se, enquanto tal, de todos os regimes políticos que até então tiveram o seu lugar no mundo, mesmo daqueles que, pelo atentado cometido à liberdade dos homens e pela instituição da violência, são mais susceptíveis de com ele se confundirem.<sup>45</sup>

Ao longo da obra *The Origins of Totalitarianism* encontramos inúmeras distinções entre fascismo e nacional-socialismo ou, de forma mais genérica,

---

<sup>45</sup> Esta ausência de precedentes deve ser estendida aos movimentos do anti-semitismo e do imperialismo que são, segundo Hannah Arendt, as origens do totalitarismo e que se constituem como tema dos dois primeiros capítulos da obra *The Origins of Totalitarianism*. Afirmar que nestes dois movimentos encontramos as origens do totalitarismo, não significa obviamente que o próprio movimento totalitário possa ser inteiramente compreendido à luz de tais origens ou como o seu seguimento natural e inevitável. Pelo contrário, o movimento totalitário, embora encontre aí as suas origens, revelou uma originalidade para lá de tudo aquilo que no passado os homens foram capazes em termos de agressividade, de violência e de todas as atrocidades cometidas. Cf. Hannah ARENDT, *EU*, pp. 311-312 (“Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, originalmente publicado em *Partisan Review*, 1954); cf. p. 405 (“A Reply to Eric Voegelin”, originalmente publicado em *The Review of Politics*, 1953). A própria Hannah Arendt parece ter reconhecido esta ambiguidade ou, se quisermos, o risco de uma leitura das origens como causas. É isso que as seguintes palavras nos indicam: “Os elementos do totalitarismo constituem as suas origens se por origens não entendermos «causas».” [“The elements of totalitarianism comprise its origins if by origins we do not understand «causes».”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 325 (n.12: esta nota foi acrescentada pelo editor ao artigo “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, tendo sido retirada do manuscrito não datado “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”. A primeira parte deste manuscrito deu origem àquele artigo, ao passo que a segunda parte foi apenas publicada em *Essays in Understanding*, com o título do manuscrito original); cf. Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 51. De salientar que, talvez por esta ambiguidade entre as origens e as causas, Hannah Arendt tenha hesitado no título da obra, tendo pensado denominá-la como “The Elements of Shame: Anti-semitism – Imperialism – Racism”, “The Three Pillars of Hell” e “A History of Totalitarianism”. Como é sabido, o título da edição inglesa é “The Burden of Our Time”, o que, podendo traduzir-se como “O Peso do nosso Tempo”, é, segundo Elisabeth Young-Bruehl, o melhor, na medida em que evita a ambiguidade atrás referida. Cf. Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 200.

entre ditaduras e regimes totalitários. Numa tentativa de destacar as diferenças claramente enunciadas por Hannah Arendt, julgamos que podemos entendê-las através de quatro grupos de conceitos: ditador/líder; inimigo suspeito/inimigo objectivo; desrespeito pela acção/eliminação da acção; violência/terror.

A respeito do primeiro destes grupos, é legítimo dizer que enquanto o ditador exprime ordens e utiliza o exército com vista ao seu cumprimento, o líder totalitário exprime desejos e subordina o exército à sua vontade. A grande diferença reside na declarada estrutura hierárquica existente em todos os regimes políticos que até ao século XX foram conhecidos, estrutura esta que constitui todo e qualquer regime onde exista um princípio de autoridade, e na já referida ausência absoluta de um princípio desta ordem, própria de um movimento totalitário. O líder é assumido como aquele que declara desejos e a ambição ao governo total só é possível desta forma, isto é, sem uma autoridade, por definição circunscrita, sem limites. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Toda a hierarquia, por mais autoritária que seja a sua direcção, e toda a escala de comando, por mais arbitrário e ditatorial que seja o conteúdo das ordens, tende a estabilizar-se e constituiria um obstáculo ao poder total do líder de um movimento totalitário. Na linguagem dos Nazis, o «desejo do Führer», dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita–, torna-se a «lei suprema» num Estado totalitário.”<sup>46</sup>*

---

<sup>46</sup> [“Every hierarchy, no matter how authoritarian in its direction, and every chain of command, no matter how arbitrary or dictatorial the content of orders, tends to stabilize and would have restricted the total power of the leader of a totalitarian movement. In the language of the Nazis, the never-resting, dynamic «will of the Fuehrer» - and not his orders, a phrase that might imply a fixed and circumscribed authority – becomes the «supreme law» in a totalitarian state.”] in Hannah ARENDT, OT, pp. 364-365. Nesta passagem torna-se óbvio que Hannah Arendt não reconhece a existência de qualquer princípio de autoridade num regime totalitário. Ao afirmar que a vontade do Führer é a “lei suprema”, a autora pretende sublinhar que, na verdade, não há qualquer princípio legislativo no interior de uma governação deste género, muito embora essa vontade individual tenha a força de uma lei. Acerca deste assunto, num texto de 1964, intitulado “Personal Responsibility Under Dictatorship”, Hannah Arendt afirma: “Finalmente, deve compreender-se que, embora esses assassinos de massa

No que diz respeito ao segundo grupo, podemos dizer que se do ponto de vista de um regime ditatorial os inimigos são os adversários políticos e o que se procura é a identificação dos seus pensamentos e actos secretos, num regime totalitário o inimigo é objectivamente definido, o que permite, por um lado, identificar muito claramente o alvo do terror e, por outro lado, alterar esse mesmo alvo consoante as necessidades. Dito de outro modo, se uma ditadura ameaça apenas adversários políticos, o totalitarismo estende ainda a sua ameaça a cidadãos inocentes, sem qualquer interesse político e sem que tivessem sequer cometido o “crime” de se opor ao regime.<sup>47</sup> Esta noção de

---

*agissem coerentemente com uma ideologia racista, anti-semita ou pelo menos demográfica, os assassinos e os seus cúmplices directos muito frequentemente não acreditavam nessas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse de acordo com a «vontade do Führer», que era a lei da terra, e de acordo com as «palavras do Führer», que tinham a força de lei.»* [“Finally, it must be realized that although these mass murderers acted consistently with a racist or anti-Semitic, or at any rate a demographic ideology, the murderers and their direct accomplices more often than not did not believe in these ideological justifications; for them, it was enough that everything happened according to the «will of the Führer,» which was the law of the land, and in accordance with the «words of the Führer,» which had the force of law.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 43.

<sup>47</sup> A dimensão aleatória dos alvos de terror encontra a sua melhor expressão na grande ameaça inerente à ambição hitleriana de um governo total e isto porque, se de facto esse governo tivesse sido possível, depois dos adversários políticos e dos judeus, a ideia era aniquilar todos os alemães com doenças pulmonares ou cardíacas. Hitler di-lo claramente num “projecto de lei de saúde do Reich”. Cf. Hannah ARENDT, OT, p. 310, n.16; EU, p. 244, n.8 (“Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, originalmente publicado em *Jewish Social Studies*, 1950). Ora, segundo Hannah Arendt, foi esta dimensão aleatória dos alvos do terror que contribuiu para a falsa identificação, recorrente no pós-guerra, entre os alemães e os nazis. Os alemães não são nem nunca foram todos nazis, isso é óbvio. Mas como lidar com este povo cuja fronteira entre um criminoso e um inocente era tão ténue ao ponto de não se fazer notar, ou, nas palavras de Hannah Arendt, “como suportaremos o confronto com um povo no qual as fronteiras que separam os criminosos das pessoas normais, os culpados dos inocentes, foi a tal ponto apagada que, na Alemanha, ninguém será capaz de dizer se está diante de um herói secreto ou de um assassino em série.”? [“(…) how to bear the trial of confronting a people among whom the boundaries dividing criminals from normal persons, the guilty from the innocent, have been so completely effaced that nobody will be able to tell in Germany whether in any case he is dealing with a secret hero or with a former mass murderer.”] in Hannah ARENDT, EU, p. 125 (“Organized Guilt and Universal Responsibility”, originalmente publicado em *Jewish Frontier*, 1945). Do ponto de vista dos “inimigos objectivos”, a consciência do absurdo surgia inevitavelmente em consequência da dimensão aleatória com que eram considerados como tais. Primo Levi, que, na sua obra *Se questo è un uomo*, consegue ter a difícil lucidez de um sobrevivente, revela esta consciência do absurdo quando afirma: “Para os condenados à morte, a tradição prevê um cerimonial austero (...). Por isso, evita-se que o condenado tenha qualquer preocupação exterior, é-lhe concedida

“inimigo objectivo” é central num regime totalitário porque nela cabem as categorias que melhor se adequam a cada momento. Segundo Hannah Arendt, esta diferença entre inimigos suspeitos e inimigos objectivos permite-nos identificar o totalitarismo mais como um movimento do que como uma forma de governação propriamente dita, e isto porque essa sua dimensão de movimento evidencia a alteração dos seus alvos de terror de acordo com as necessidades do momento, as quais, por sua vez, traduziam a vontade do líder. Nas suas palavras:

*“A principal diferença entre a polícia secreta despótica e a totalitária reside na distinção entre «inimigo suspeito» e «inimigo objectivo». Este último é definido pela política do governo e não pelo seu próprio desejo de o derrubar. (...) O conceito de «oponente objectivo», cuja identidade muda de acordo com as circunstâncias do momento (...) corresponde exactamente à situação factual reiterada constantemente pelos governantes totalitários: nomeadamente, que o seu regime não é um governo no sentido tradicional, mas um movimento, cuja marcha esbarra constantemente com novos obstáculos que têm de ser eliminados.”<sup>48</sup>*

---

*a solidão e, caso o deseje, todos os confortos espirituais; procura-se, em suma, que não sinta em seu redor o ódio e o arbítrio, mas a necessidade e a justiça, e, juntamente com a punição, o perdão. Mas a nós isto não foi concedido, porque éramos muitos e o tempo era pouco, e afinal de que nos devíamos arrepender, e de que devíamos ser perdoados?” [“Nei riguardi dei condannati a morte, la tradizione prescrive un austero cerimoniale (...). Si evita perciò al condannato ogni cura estranea, gli si concede la solitudine, e, ove lo desidera, ogni conforto spirituale, si procura insomma che egli non senta intorno a sé l'odio o l'arbitrio, ma la necessità e la giustizia, e, insieme con la punizione, il perdono. Ma a noi questo non fu concesso, perché eravamo troppi, e il tempo era poco, e poi, finalmente, di che cosa avremmo dovuto pentirci, e di che cosa venir perdonati?”] in Primo LEVI, Se questo è un uomo, pp. 13-14.*

<sup>48</sup> *[“The chief difference between the despotic and the totalitarian secret police lies in the difference between the «suspect» and the «objective enemy.» The latter is defined by the policy of the government and not by its own desire to overthrow it. (...) The concept of the «objective opponent», whose identity changes according to the prevailing circumstances (...) corresponds exactly to the factual situation reiterated time and again by totalitarian rulers: namely, that their regime is not a government in any traditional sense, but a movement, whose advance constantly meets with new obstacles that have to be eliminated.”] in Hannah ARENDT, OT, pp. 423, 425. Neste sentido, podemos dizer que a existirem inimigos suspeitos num governo totalitário, eles são toda a população. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt: “Nas condições totalitárias, a categoria do suspeito compreende toda a população (...). Simplesmente em virtude da sua capacidade para pensar, os seres humanos são suspeitos por*



Quanto ao terceiro grupo, parece ser correcto afirmar que enquanto nas ditaduras a acção e o poder são desrespeitados mas ainda se pode admitir alguma liberdade (nem que esta signifique arriscar a vida em nome de uma oposição consequente ao regime), o totalitarismo define-se pela absoluta eliminação da possibilidade de agir, uma vez que a punição se banaliza a tal ponto que ninguém pode imaginar que é livre, nem sequer de, arriscando a própria vida, fazer frente ao movimento. A banalização das punições, arbitrariamente direccionadas para cidadãos inocentes, torna óbvio que nenhuma oposição poderia ser consequente.

*“Essa consistente arbitrariedade nega a liberdade humana mais eficazmente do que qualquer tirania foi capaz de negar. (...) Neste sistema [totalitário], a liberdade não apenas se reduz à sua última e aparentemente indestrutível garantia, a possibilidade do suicídio, mas perde toda a sua importância porque as consequências do seu exercício são compartilhadas por pessoas completamente inocentes.”<sup>49</sup>*

Ora, estas três diferenças entre os regimes ditatoriais, aqueles que mais susceptíveis são de serem confundidos com os movimentos totalitários, e estes últimos, permitem-nos reforçar a ideia de que, em termos políticos, nada se assemelhou à ambição da governação total que só o século XX conheceu. O menosprezo absoluto pela autoridade deu origem a um movimento que, marcado pelos desejos onnipotentes do líder, pela definição dos inimigos

---

*definição, e esta suspeita não pode ser evitada por um comportamento exemplar, pois a capacidade humana para pensar é também uma capacidade para mudar de ideias.”* [“The category of the suspect thus embraces under totalitarian conditions the total population (...). Simply because of their capacity to think, human beings are suspects by definition, and this suspicion cannot be diverted by exemplary behavior, for the human capacity to think is also a capacity to change one’s mind.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 430.

<sup>49</sup> [“This consistent arbitrariness negates human freedom more efficiently than any tyranny ever could. (...) Freedom in this system has not only dwindled down to its last and apparently still indestructible guarantee, the possibility of suicide, but has lost its distinctive mark because the consequences of its exercise are shared with completely innocent people.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 433; cf. EU, p. 238 (“Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, originalmente publicado em *Jewish Social Studies*, 1950).

objectivos e pela total anulação da liberdade, ultrapassou claramente a nossa tradição política. Mas talvez a constatação de que os movimentos totalitários quebraram com a nossa tradição política, em consequência de um desgaste da tradição de pensamento, possa ser melhor verificada se atentarmos no quarto grupo de conceitos – a diferença entre violência e terror ou, para o dizer de outro modo, entre o recurso à violência que, ainda assim, se encontrava sancionado pelo instrumento político do inferno, e um terror sem limites que correspondia a um novo inferno – um inferno na terra.

No que diz respeito à morte de Deus enquanto fim da crença no instrumento político do inferno, podemos dizer que esta morte não coincidiu com o surgimento de uma maioria esclarecida em termos daquilo que a verdade ou o bem significaram para Platão ou para aqueles que difundiram a doutrina cristã. Isso significa que o fim da crença no inferno não surgiu pelo facto de a maioria não mais precisar do medo para conduzir as suas próprias acções. Assim, deveremos concluir que foi o surgimento do secular, coincidente com o início da era moderna, que preparou o terreno para que o inferno desaparecesse como motivo de medo e, portanto, como instrumento político. Se esta multidão continuou sem guias de acção, é um facto que o século XX nos revelou a realidade surpreendente de uma maioria disposta “a acreditar – bom, praticamente em tudo”.<sup>50</sup> Não se pretende aqui fazer o elogio da crença no inferno e muito menos menosprezar a clarividência que o fim desta crença representa. Não estamos já furiosos com Zaratustra por ele nos “ensinar que não há distribuidor de recompensas, nem tesoureiro”.<sup>51</sup> Mas se queremos pensar sobre as implicações políticas da morte de Deus em termos do fim da crença no inferno, aquilo que imediatamente podemos observar é que talvez não vivamos hoje o melhor momento para criticar Platão, a doutrina do cristianismo posterior à queda do Império Romano ou, diz-nos Hannah

---

<sup>50</sup> [“(…) to believe – well, just anything.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 230 (“Religion and the Intellectuals”, originalmente publicado em *Partisan Review*, Fevereiro/1950)

<sup>51</sup> Eis a pergunta que Zaratustra dirige aos virtuosos: “E, agora, estais furiosos comigo, por eu ensinar que não há distribuidor de recompensas, nem tesoureiro?” [“Und nun zürnt ihr mir, daß ich lehre, es gibt keinen Lohn – und Zahlmeister?”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, p. 100.

Arendt, nem mesmo os pais fundadores da república americana. São suas as palavras:

*“Nós, que tivemos ampla oportunidade de observar o crime político numa escala sem precedentes, cometido por pessoas que se tinham libertado de todas as crenças em «futuros estados» e que haviam perdido o antigo medo de um «Deus vingador», não estamos em posição, segundo parece, de entrar em conflito com a sabedoria política dos fundadores.”*<sup>52</sup>

Bem mais próximos do nosso tempo do que Platão e a doutrina cristã do inferno, os revolucionários modernos recorreram igualmente à crença em recompensas e castigos que esperariam os homens depois da morte de forma a que se pudesse evitar um inferno na terra. E se não estamos em posição de questionar essa sabedoria, é porque hoje, depois de não mais ser possível acreditar neste instrumento de forte cariz político, vivemos num mundo em que a criminalidade alastra e que nem mesmo a pena de morte é capaz de resolver.<sup>53</sup> Mais ainda, temos conhecimento de uma realidade histórica, que afinal é muito mais a nossa, que tornou este inferno possível. Os campos de concentração, essa *“instituição que melhor caracteriza o governo totalitário”*, foram, por assim dizer, os *“laboratórios”* onde mais se revelou o mundo

---

<sup>52</sup> [“We, who had ample opportunity to watch political crime on an unprecedented scale, committed by people who had liberated themselves from all beliefs in «future states» and had lost the age-old fear of an «avenging God», are in no position, it seems, to quarrel with the political wisdom of the founders.”] in Hannah ARENDT, OR, p. 191.

<sup>53</sup> A respeito da ineficácia da pena de morte no combate à criminalidade, Hannah Arendt afirma que *“a perda da crença e, com ela, de uma boa porção do velho e apavorado medo da morte contribuiu certamente para a enorme invasão da criminalidade na vida política das comunidades altamente civilizadas, que o nosso próprio século presenciou. Há uma estranha incapacidade impregnada nos sistemas legais de comunidades inteiramente secularizadas; a sua punição capital, a pena de morte, limita-se a fixar uma data e a acelerar um destino a que todos os mortais estão submetidos.”* [“(...) the loss of belief and, with it, of a good deal of the old panic-stricken fear of death has certainly contributed to the massive invasion of criminality into the political life of highly civilized communities that our own century has witnessed. There is an odd built-in helplessness about the legal systems of entirely secularized communities; their capital punishment, the death penalty, only gives a date to and accelerates a fate all mortals are subject to.”] in Hannah ARENDT, LM-W, p. 210.

insensato criado pela dominação totalitária – o mundo onde tudo é possível.<sup>54</sup> Ali encontramos as duas condições fundamentais para a existência de um movimento totalitário: o terror aplicado e a insensatez de uma ideologia que permitiu a concepção de um trabalho mal programado, sem utilidade, que distanciou o castigo do crime e que reduziu seres humanos à sua mais absoluta inércia em termos de espontaneidade, tornando-os supérfluos. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem que ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada. No entanto, na estrutura da ideologia totalitária, nada poderia ser mais sensato e lógico (...). (...) Vistos através do*

---

<sup>54</sup> [“(...) the most consequential institution of totalitarian rule (...).”; “(...) laboratories (...).”] in Hannah ARENDT, *OT*, pp. 441; 437. Em absoluta consonância com Hannah Arendt, Primo Levi encontrou em Auschwitz, de forma mais trágica porque vivenciada, a representação actual e exacta do inferno. Nas suas palavras: *“Isto é o inferno. Hoje, nos nossos dias, o Inferno deve ser assim, um local grande e vazio, e nós, cansados de estar de pé, com uma torneira a pingar água que não se pode beber, esperamos algo sem dúvida terrível e nada acontece e continua a não acontecer nada. Como pensar? Já não se pode pensar, é como estar já morto. Alguns sentam-se no chão. O tempo passa gota após gota.”* [“Questo è l’inferno. Oggi, ai nostri giorni, l’inferno deve essere così, una camera grande e vuota, e noi stanchi stare in piedi, e c’è un rubinetto che gocciola e l’acqua non si può bere, e noi aspettiamo qualcosa di certamente terribile e non succede niente e continua a non succedere niente. Come pensare? Non si può più pensare, è come essere già morti. Qualcuno si siede per terra. Il tempo passa goccia a goccia.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 23. E também Steiner afirma que em face de uma teologia extinta, foi possível recriar com grande nitidez e facilidade, não o Paraíso, mas o Inferno. Nas suas palavras: *“A ausência dos condenados familiares escavou um vórtice que o estado totalitário contemporâneo terá vindo preencher. Não termos nem Paraíso nem Inferno é ficarmos intoleravelmente despojados e sós num mundo sem espessura. Dos dois reinos perdidos, verificou-se que era o Inferno o mais fácil de recriar. (...) Em busca do Inferno, aprendemos a construí-lo e a fazê-lo existir na Terra.”* [“The absence of the familiar damned opened a vortex which the modern totalitarian state filled. To have neither Heaven nor Hell is to be intolerably deprived and alone in a world gone flat. Of the two, Hell proved the easier to re-create. (...) Needing Hell, we have learned how to build and run it on earth.”] Esta recriação do Inferno na terra representa, segundo Steiner, a simbologia da morte de Deus, isto é, a perda das simetrias em que assentava a civilização ocidental. Cf. George STEINER, *In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, p. 48.

*prisma da ideologia, o problema dos campos é que eles parecem até ser lógicos demais (...).*<sup>55</sup>

Este novo inferno, no qual não só a maioria, mas todos sem exceção somos obrigados a acreditar e *“cuja diferença principal por comparação com as imagens medievais do Inferno reside nos melhoramentos técnicos e na administração burocrática”*, foi apenas tornado possível depois de uma fase de maturação da morte de Deus, isto é, depois que o fim da fonte divina da autoridade, incrementada pelo menosprezo totalitário dedicado à autoridade legislativa, dominou o mundo secular.<sup>56</sup> Só então, quando a importância da autoridade legislativa como figura de legitimação do poder foi anulada, a pluralidade inerente ao poder humano pôde ser reduzida à onipotência, de modo que nenhuma liberdade poderia surgir. Efectivamente, a consequência política mais drástica que decorre do menosprezo pela autoridade consiste na redução da pluralidade humana e, conseqüentemente, da própria liberdade política. Ora, se este menosprezo pela autoridade atingiu o limite máximo no totalitarismo, podemos dizer que o mesmo aconteceu à liberdade dos homens. Ao longo dos anos da dominação totalitária assistimos à redução radical da espontaneidade humana, à construção de “cadáveres vivos”. Segundo Hannah Arendt, esta redução foi concretizada em três passos fundamentais. O primeiro consistiu na destruição da pessoa jurídica, sujeita à prisão arbitrária e sem quaisquer direitos políticos; o segundo, na destruição da pessoa moral, através de um isolamento que impedia inclusivamente a solidariedade e que foi sem

---

<sup>55</sup> [*“The world of the dying, in which men are taught they are superfluous through a way of life in which punishment is meted out without connection with crime, in which exploitation is practiced without profit, and where work is performed without product, is a place where senselessness is daily produced anew. Yet, within the framework of the totalitarian ideology, nothing could be more sensible and logical (...). (...) Seen through the eyes of the ideology, the trouble with the camps is almost that they make too much sense (...).”*] in Hannah ARENDT, OT, p. 457.

<sup>56</sup> [*“(...) whose chief difference from medieval hell-images lies in technical improvements and bureaucratic administration (...).”*] in Hannah ARENDT, EU, p. 383 (“Religion and Politics”, originalmente publicado em *Confluence*, 1953). Acerca da imensa burocracia que envolvia o terror nazi, nomeadamente a enorme quantidade de cópias de cada papel envolvendo uma ordem, veja-se o artigo de 1952 “The History of the Great Crime: A Review of *Bréviaire de la Haine: Le IIIe Reich et les Juifs* (*Breviary of Hate: The Third Reich and the Jews*), by Léon Poliakov”, originalmente publicado em *Commentary*, in Hannah ARENDT, JW, p. 460.

par em toda a história da humanidade; o terceiro, aquele que traz o horror mais profundo, na destruição da individualidade humana, ou seja, na anulação da possibilidade de agir e de, espontaneamente, começar algo de novo num mundo já dado.<sup>57</sup>

*“O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem. (...) O próximo passo decisivo da preparação de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem. (...) Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem sucedida. (...) Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem para iniciar algo de novo (...). Nada resta então a não ser medonhas marionetas com rostos humanos, todas comportando-se como o cão das experiências de Pavlov, reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte, nada fazendo senão reagir.”<sup>58</sup>*

---

<sup>57</sup> Sabemos como Hannah Arendt foi igualmente vítima do “primeiro passo” ao permanecer 18 anos, desde 1933 até 1951, privada do direito à cidadania. Nesse ano, que foi também o ano de publicação da obra *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt foi reconhecida como cidadã americana. De referir que, segundo a autora, nenhum destes três passos teve precedentes em toda a história da humanidade, e mesmo o primeiro, aquele que diz respeito à destruição da pessoa jurídica, tendo já existido, assumiu agora novos contornos. Como Hannah Arendt afirma numa carta aberta a Jules Romain de 24 de Outubro de 1941, a diferença da nova forma de matar a pessoa jurídica está no facto de os perseguidos não serem nem indivíduos pertencentes a minorias nem proletários, mas sim membros de uma raça privada de qualquer lei. Ora, se é verdade que a história do anti-semitismo é longa, de tal forma que somos levados a pensar que *“a lua é o único sítio onde podemos estar a salvo do anti-semitismo”* [“(...) the moon is the only place where we can still be safe from antisemitism (...)”], nada disto, diz-nos a autora, existiu no anti-semitismo do século XIX. Cf. Hannah ARENDT, *JW*, p. 143 («Ceterum Censeo...», “The Jewish War That Isn’t Happening”, originalmente publicado em *Aufbau*, 1941). Sobre este assunto veja-se ainda o artigo de 1944 “The Political Organization of the Jewish People”, in Hannah ARENDT, *JW*, pp. 211, 232.

<sup>58</sup> [“The first essential step on the road to total domination is to kill the juridical person in man. (...) The next decisive step in the preparation of living corpses is the murder of the moral person in man. (...) After murder of the moral person and annihilation of the juridical person, the destruction of the individuality is almost always successful. (...) For to destroy individuality is to destroy spontaneity, man’s power to begin something new (...). Nothing then remains but ghastly marionettes with human faces, which all behave like the dog in Pavlov’s experiments, which all react with perfect reliability even when going to their own death, and which do nothing but react.”] in Hannah ARENDT, *OT*, pp. 447, 451, 455; cf. *EU*, p. 240 (“Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, originalmente publicado em *Jewish Social Studies*, 1950). Estes três passos correspondiam ainda à intenção de garantir a não revolta das

Sem autoridade legislativa e através de um terror infernal, a dominação totalitária controlou os homens, tornando-os previsíveis. Assim se impediu o surgimento de uma acção livre nascida da espontaneidade humana. Em termos temporais, a concretização dos três passos, revelando, em última instância, um verdadeiro atentado contra a espontaneidade, teve como consequência a anulação da importância do amanhã, o questionamento de toda a esperança que alimenta os homens livres.<sup>59</sup> Isto só foi possível através do terror, de uma

---

vítimas. Numa passagem de *Eichmann in Jerusalem*, diz-nos Hannah Arendt, citando David Rousset, um sobrevivente de Buchenwald: “«O triunfo das S.S. exige que a vítima de tortura se deixe levar para a forca sem protestar, que se resigne e abandone ao ponto de deixar de afirmar a sua identidade. Isto não acontece à toa. Não é gratuitamente, por puro sadismo, que os homens das S.S. desejam esta derrota. Eles sabem que o sistema que consegue destruir a sua vítima antes que esta suba ao cadafalso... é incomparavelmente o melhor para manter um povo inteiro em escravidão. Em submissão. Nada é mais terrível do que estas procissões de seres humanos avançando como espantalhos para as suas mortes.»” [“«The triumph of the S.S. demands that the tortured victim allow himself to be led to the noose without protesting, that he renounce and abandon himself to the point of ceasing to affirm his identity. And it is not for nothing. It is not gratuitously, out of sheer sadism, that the S.S. men desire his defeat. They know that the system which succeeds in destroying its victim before he mounts the scaffold... is incomparably the best for keeping a whole people in slavery. In submission. Nothing is more terrible than these processions of human beings going like dummies to their deaths».”] in Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 11-12. Primo Levi descreve de forma tocante a realidade que resultou da concretização destes três passos em nome da destruição do homem. Daí o título da sua obra: *Se questo è un uomo*. Conta-nos que, depois do enforcamento público de um homem que se revoltou em Auschwitz, nenhum dos prisioneiros foi capaz de manifestar qualquer sinal de camaradagem. “Os russos podem chegar; agora, já não há homens fortes entre nós, o último pende por cima das nossas cabeças, e, para os outros, poucas forcas foram suficientes. Os russos podem chegar: apenas nos encontrarão a nós, os vergados, os apagados, dignos da morte inerte que nos espera. Destruir o homem é difícil, quase tanto quanto criá-lo; não foi fácil, não foi rápido, mas os Alemães conseguiram-no. Desfilamos dóceis, debaixo dos seus olhares: da nossa parte nada mais têm a recear: nem actos de revolta, nem palavras de desafio, nem sequer um olhar de condenação.” [“I russi possono ormai venire: non vi sono più uomini forti fra noi, l'ultimo pende ora sopra i nostri capi, e per gli altri, pochi capestri sono bastati. Possono venire i russi: non troveranno che noi domati, noi spenti, degni ormai della morte inerte che ci attende. Distruggere l'uomo è difficile, quasi quanto crearlo: non è stato agevole, non è stato breve, ma ci siete riusciti, tedeschi. Eccoci docili sotto i vostri sguardi: da parte nostra nulla più avete a temere: non atti di rivolta, non parole di sfida, neppure uno sguardo giudice.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, pp. 188-189.

<sup>59</sup> Primo Levi oferece-nos o seu testemunho relativamente a esta anulação absoluta da esperança. Ensina-nos que, em circunstâncias extremas, o futuro, o amanhã, é concebido como a repetição do presente, num registo de previsibilidade mórbida que anula a verticalidade do próprio futuro. “Amanhã pode também acabar a guerra, ou nós sermos mortos, ou transferidos para outro campo, ou acontecer uma daquelas grandes renovações que, desde que o Lager existe, são incansavelmente

violência sem limites. O terror, tornando os homens estáticos e absolutamente obedientes, assegura a sua desumanização, a sua redução à previsibilidade mais mórbida que possamos conceber. Ora, se o medo do Juízo Final não tem já que ser introduzido de forma a garantir obediência, nenhum inferno como instrumento político se torna necessário. Pelo contrário, o medo perdeu a sua dimensão instrumental e política, que ainda permitiu a Montesquieu concebê-lo como o princípio de acção próprio de uma tirania, e transformou-se, sob a forma de terror, na própria essência da dominação totalitária.<sup>60</sup> O medo tornou-se demasiado efectivo, demasiado real e, simultaneamente, tremendamente aleatório para que os homens se pudessem sentir seguros a respeito daquilo que deveriam fazer ou, até mesmo, daquilo que deveriam ser. O inferno descia agora à terra, situando-se à distância de uma fatal viagem de comboio.<sup>61</sup> A

---

*prognosticadas como sendo próximas e certas. Mas quem poderia pensar seriamente no amanhã? A memória é um instrumento curioso: enquanto estive no campo, dançaram-me na cabeça dois versos escritos por um amigo meu há muito tempo: ...até que um dia/ já não terá sentido o amanhã. Aqui é assim. Sabem como se diz «nunca» na gíria do campo? «Morgen früh», amanhã de manhã.” [“O domani può anche finire la guerra, o noi essere tutti uccisi, o trasferiti in un altro campo, o capitare qualcuno di quei grandi rinnovamenti che, da che Lager è Lager, vengono infaticabilmente pronosticati imminenti e sicuri. Ma chi mai potrebbe seriamente pensare a domani? La memoria è uno strumento curioso: finché sono stato in campo, mi hanno danzato per il capo due versi che ha scritto un mio amico molto tempo fa: ... infin che un giorno/ senso non avrà più dire: domani. Qui è così. Sapete come si dice «mai» nel gergo del campo? «Morgen früh», domani mattina.”] in Primo LEVI, Se questo è un uomo, p. 168.*

<sup>60</sup> Montesquieu definiu três princípios orientadores de acordo com cada forma de governo: a honra numa monarquia, a virtude numa república, e o temor num governo despótico. A justificação que apresentou para este último princípio foi a seguinte: “Como é preciso virtude numa república, e numa monarquia, honra, é preciso TEMOR num governo despótico: quanto à virtude, não lhe é necessária, e a honra seria perigosa. (...) Pessoas capazes de se estimarem muito poderiam promover revoluções. Logo, é preciso que o temor acabe com todas as coragens e apague o menor sentimento de ambição.” [“Comme il faut de la vertu dans une république, et dans une monarchie de l’honneur, il faut de la CRAINTE dans un gouvernement despotique: pour la vertu, elle n’y est point nécessaire; et l’honneur y serait dangereux. (...) Des gens capables de s’estimer beaucoup eux-mêmes, seraient en état d’y faire des révolutions. Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu’au moindre sentiment d’ambition.”] in MONTESQUIEU, De L’esprit des Lois I, III-9, pp. 150-151.

<sup>61</sup> Acerca das terríveis condições em que os condenados viajavam até ao inferno dos campos de concentração não conhecemos passagem mais tocante do que aquela de Primo Levi: “Os vagões eram doze, e nós seiscentos e cinquenta (...). Aqui estava, pois, debaixo dos nossos olhos, debaixo dos nossos pés, um dos famosos comboios militares alemães, aqueles que não voltam, aqueles de que, estremecendo e sempre um pouco incrédulos, tantas vezes ouvíamos falar. Assim mesmo, ponto por ponto:



vertigem do terror, que encontrou nos campos de concentração a sua melhor representação, inaugurou um inferno de contornos demasiado imanentes, um *“inferno [que] já não é uma crença religiosa ou uma fantasia, mas algo tão real como as casas, as pedras e as árvores”*.<sup>62</sup>

Esta máquina infernal funcionava, ela própria, com base numa ideologia que Hannah Arendt descreve como *“a lógica de uma «ideia»”*, uma explicação que se pretendia global e que surgia como dotada de uma coerência absoluta.<sup>63</sup> Todas as decisões eram tomadas em nome desta lógica necessária e coerente, menosprezando a contingência e a liberdade dos homens e assumindo-os como meras *“funções de forças históricas ou naturais superiores”*.<sup>64</sup> Ora, sendo que é próprio de uma ideologia construir uma realidade que se anuncia como estando por detrás do que aparece, isto é, sendo que aquilo que define uma ideologia é o pressuposto de que existe um sentido secreto ou oculto por detrás de todas as decisões, podemos ser levados a conceber que “ideologia” é o mesmo que “religião”. Foi essa, aliás, a convicção manifestada por vários homens de pensamento, em particular, por alguns cientistas sociais.<sup>65</sup> No entanto, segundo Hannah Arendt, esta crença

---

*vagões de mercadorias, fechados por fora, e lá dentro homens, mulheres, crianças, apinhados sem piedade, como mercadoria barata, em viagem para o nada, em viagem para baixo, para o fundo. Desta vez somos nós que estamos lá dentro.”* [“I vagoni erano dodici, e noi seicentocinquanta (...). Ecco dunque, sotto i nostri occhi, sotto i nostri piedi, una delle famose tradotte tedesche, quelle che non ritornano, quelle di cui, fremendo e sempre un poco increduli, avevamo così spesso sentito narrare. Proprio così, punto per punto: vagoni merci, chiusi dall'esterno, e dentro uomini donne bambini, compressi senza pietà, come merce di dozzina, in viaggio verso il nulla, in viaggio all'ingiù, verso il fondo. Questa volta dentro siamo noi.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 16.

<sup>62</sup> [“(...) hell is no longer a religious belief or a fantasy, but something as real as houses and stones and trees.”] in Hannah ARENDT, *JP*, p. 56 (“We Refugees”, originalmente publicado em *The Memorah Journal*, Janeiro/1943).

<sup>63</sup> [“(...) the logic of one «idea.»”] in Hannah ARENDT, *OT*, p. 469.

<sup>64</sup> [“(...) functions of some higher historical or natural forces.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 379 (“Religion and Politics”, originalmente publicado em *Confluence*, 1953).

<sup>65</sup> É o caso de Raymond Aron que descreveu as ideologias totalitárias como religiões políticas ou seculares. De referir que não deixa de ser estranho que Alain de Benoist, que refere e cita tantas vezes Hannah Arendt, tenha entendido igualmente as ideologias como religiões profanas, sem contudo se pronunciar uma única vez acerca da visão contrária que Hannah Arendt desenvolve a respeito desta identificação entre

deriva da incompreensão dos conceitos e da tendência moderna para procurar funções mais do que significados. A autora dá como exemplo desta tendência o facto de se acreditar que o comunismo é a mesma coisa que o ateísmo ou então, o que mostra a que ponto a funcionalização das categorias pode conduzir a um verdadeiro encobrimento da realidade e a profundas contradições, que é uma espécie de religião. Hannah Arendt nega a primeira associação, afirmando que “comunismo” não significa “ateísmo” pelo simples facto de que nunca pretendeu *“responder especificamente às questões religiosas”*.<sup>66</sup> Por seu turno, a segunda convicção assenta na ideia de que a função social e psicológica do comunismo é idêntica à que foi assumida pela religião tradicional.<sup>67</sup>

Confundir a ideologia totalitária com religião, significa esquecer *“a que ponto a religião organizada é fraca e ineficaz quando confrontada com as novas formas totalitárias de governo (...)”*.<sup>68</sup> Esta confusão conceptual permite ainda ignorar que os crimes concretizados em nome da ideologia totalitária transgridem claramente – e com que facilidade os seus protagonistas o fizeram! – os Dez Mandamentos ou, pelo menos, aqueles dois que ainda

---

ideologia e religião. Cf. Alain de BENOIST, *Comunismo e Nazismo. 25 reflexões sobre o totalitarismo no século XX (1917-1989)*, p. 109.

<sup>66</sup> [*“(...) to answer religious questions specifically (...)”*] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 371 (“Religion and Politics”, originalmente publicado em *Confluence*, 1953).

<sup>67</sup> Um outro exemplo da *“funcionalização dessubstancializante das nossas categorias”* [*“(...) desubstantializing functionalization of our categories (...)”*] é dado por Hannah Arendt a propósito da sua crítica à aproximação entre as funções sociais que Hitler e Jesus assumiram: *“Para darmos um exemplo conveniente, Max Weber forjou o seu tipo ideal de «dirigente carismático» a partir do modelo de Jesus de Nazaré; os discípulos de Karl Mannheim não tiveram dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler. Do ponto de vista do cientista social, Hitler e Jesus foram idênticos porque eles cumpriram a mesma função social. É óbvio que uma tal conclusão só é possível para pessoas que se recusam a ouvir tanto o que Jesus como o que Hitler disseram.”* [*“To take a convenient example, Max Weber coined his ideal type of the «charismatic leader» after the model of Jesus of Nazareth; pupils of Karl Mannheim found no difficulty in applying the same category to Hitler. From the viewpoint of the social scientist, Hitler and Jesus were identical because they fulfilled the same social function. It is obvious that such a conclusion is possible only for people who refuse to listen to what either Jesus or Hitler said.”*] in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 378, 379 (“Religion and Politics”, originalmente publicado em *Confluence*, 1953).

<sup>68</sup> [*“(...) how weak and helpless organized religion is when confronted with the new totalitarian forms of government (...)”*] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 230 (“Religion and the Intellectuals”, originalmente publicado em *Partisan Review*, Fevereiro/1950).

tendemos a reconhecer como válidos: “não matarás” e “não prestarás falso testemunho”. A este respeito, num texto de 1968, intitulado “Collective Responsibility” e escrito para uma conferência no colóquio homónimo na *American Philosophy Society*, diz-nos Hannah Arendt:

*“Pelo que posso ver, há apenas dois dos Dez Mandamentos aos quais ainda nos sentimos moralmente obrigados, o «Não matarás» e o «Não prestarás falso testemunho»; e esses dois foram recentemente desafiados com bastante sucesso por Hitler e Estaline, respectivamente.”*<sup>69</sup>

Afirmar a dimensão religiosa de uma ideologia desta ordem, que mais não é do que admitir a possibilidade absurda de uma “religião secular” ou uma religião sem Deus, significa, na verdade, banir Deus da própria religião. E isso só pode querer significar que a ideia de Deus morreu definitivamente.

Ora, sendo que o pilar da religião foi assumido como a pedra angular da nova fundação cristã, com a morte de Deus sucumbiu toda a estrutura em que assentava a trilogia romana recuperada pelo cristianismo. Procurámos dar conta das consequências do desgaste da tradição de pensamento em termos da nossa tradição política. Agora, urge perguntar: quem nos limpa deste sangue, que esperanças haverá ainda depois da morte que infligimos a Deus?

---

<sup>69</sup> [“As far as I can see, there are but two of the Ten Commandments to which we still feel morally bound, the «Thou shalt not kill» and the «Thou shalt not bear false witness»; and these two have recently been quite successfully challenged by Hitler and Stalin, respectively.”] in Hannah ARENDT, *RJ*, p. 153.

### 3. Da morte de Deus ao grande meio-dia

A notícia de que Deus está morto corre mundo quase há dois séculos e significa “o destino de dois milénios da história ocidental”.<sup>70</sup> Ora, apesar de esta notícia ser mais antiga do que Nietzsche, para nenhum outro filósofo ela foi mais importante no desenvolvimento da sua obra. Afinal, foi Nietzsche quem anunciou a morte de Deus como “o maior evento”.<sup>71</sup> É por isso que, não obstante o nosso interesse político nesta questão, deveremos averiguar o sentido da afirmação nietzscheana de que Deus morreu, bem como clarificar a interpretação de Hannah Arendt acerca desta mesma afirmação. Mas há ainda outra razão para nos demorarmos com Nietzsche. Trata-se da convicção de que depois da morte de Deus há uma esperança de natalidade, em Arendt como em Nietzsche. Se Nietzsche vê na morte de Deus o acontecimento moral a partir do qual um novo homem pode nascer, Hannah Arendt sugere-nos que, mesmo depois das consequências políticas da morte de Deus, o homem pode ainda nascer, isto é, agir. Procuraremos ainda mostrar que a esperança no nascimento destes novos homens tem nos dois autores um significado temporal muito próximo: se o sobre-homem é aquele que valoriza o Instante em que vive ao ponto de desejar a sua eternidade, o homem de acção é aquele que vive intensamente o seu presente ao ponto de o desejar imortal.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> [“(…) *das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte.*”] Cf. Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 196-197, p. 213. Hannah Arendt recorda-nos que “*Não foi Nietzsche mas Hegel quem declarou pela primeira vez que «o sentimento que subjaz à religião na época moderna [é] o sentimento: Deus está morto».*” [“*It was not Nietzsche but Hegel who first declared that the «sentiment underlying religion in the modern age [is] the sentiment: God is dead.»*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 9. Heidegger sublinha a diferença entre as afirmações de Nietzsche e Hegel, a qual indica o contraste entre a ampla importância que o dito “Deus morreu” assume na filosofia de Nietzsche e a dimensão circunscrita à religião do mesmo dito em Hegel, e faz remontar a Pascal a primeira intuição da morte de Deus com a sua afirmação de que “*«Le gran Pan est mort»*” (Pensées, 695)”. Cf. Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 197-198, p. 214.

<sup>71</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *The Will to Power*, “Plan of the first book”, p. 45n.

<sup>72</sup> Duas justificações são necessárias a respeito da tradução dos termos “Augenblick” e “Übermensch”. A tradução mais correcta do termo alemão “Augenblick” parece ser Instante. Veremos como este conceito nada tem que ver com o tempo instantâneo que identificámos como sendo o tempo mais adequado ao labor e à nossa era da diversão. Nesse sentido, optámos por iniciar a palavra com maiúscula sempre que nos

### 3.1- A morte de Deus e o fim dos dualismos metafísicos

A notícia de que Deus morreu significa, segundo Hannah Arendt, *“que o modo como Deus tem sido concebido há milhares de anos já não é convincente”*.<sup>73</sup> Nesta afirmação, Hannah Arendt abre-nos de tal forma o caminho interpretativo, que em tal abertura se pode pressentir a amplitude que o anúncio da morte de Deus assume em termos de significação. No entanto, se o interesse da autora nesta questão é, como procurámos mostrar, fundamentalmente político, é também um facto que Hannah Arendt não se demorou muito tempo no que diz respeito à significação que o tema da morte de Deus representou na filosofia de Nietzsche. O que a autora acentua neste tema, tal como ele é apresentado por Nietzsche, é a ideia de que a metafísica ocidental, assente no dualismo sensível e supra-sensível, já não é convincente. Nesse sentido, a relevância que Hannah Arendt encontra no tema da morte de Deus em Nietzsche parece ser, essencialmente, a da revelação da morte da metafísica e, com ela, o fim da crença de que há um mundo acima do mundo da aparência que é mais verdadeiro e, por isso, mais real.

*“O que chegou a um fim é a distinção básica entre o sensível e o supra-sensível, juntamente com a noção, pelo menos tão antiga como*

---

referirmos ao Instante no sentido nietzscheano do termo, enquanto momento do presente que é vivido intensamente. No que diz respeito ao termo “Übermensch”, optámos por traduzi-lo como “sobre-homem”, e não, como surge em algumas traduções portuguesas das obras de Nietzsche, como “super-homem”, no sentido de procurar representar a sua significação como homem que se supera a si mesmo para renascer como outro homem, não sendo um deus ou um “homem superior” com uma terrível vontade de domínio. Para uma caracterização sumária do sobre-homem como um homem para lá do homem que não é um deus nem um homem superior, veja-se Martin HEIDEGGER, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, in *Vorträge und Aufsätze*, 101-102, p. 105.

<sup>73</sup> [“(…) that the way God has been thought of for thousands of years is no longer convincing (…).”] in Hannah ARENDT, RJ, pp. 161-162 (“Thinking and Moral Considerations”, 1971); cf. LM-T, p. 10.

*Parménides, de que tudo o que não seja dado aos sentidos – Deus ou o Ser ou os Primeiros Princípios e Causas (archai) ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais cheio de significado do que o que aparece, que está não apenas para além da percepção mas acima do mundo dos sentidos.”<sup>74</sup>*

Ora, este discurso de Hannah Arendt sobre a morte de Deus está circunscrito à ideia de que a metafísica, o modo tradicional pelo qual os homens se habituaram a pensar em termos de dualismos – a aparência e a realidade, o sensível e o inteligível, ... – chegou a um fim. Repare-se que a passagem supracitada é retirada da introdução ao volume I de *The Life of the Mind*, no qual a autora pretende sublinhar o valor do mundo da aparência – o único mundo que, afinal, existe – e denunciar a teoria platónica dos dois mundos como uma falácia metafísica. Nesse sentido, torna-se compreensível que a autora tenha acentuado no tema da morte de Deus, tal como Nietzsche o enunciou, a morte da metafísica ou o fim dos dualismos teorizados por Platão e, ainda que de forma menos sistemática, já presentes no poema de Parménides. Com o poema de Parménides e a “Alegoria da Caverna” de Platão compreendemos bem, diz-nos a autora, a necessidade que o filósofo sente de abandonar o mundo das aparências, sua casa original, espontânea e

---

<sup>74</sup> [*“What has come to an end is the basic distinction between the sensory and the suprasensory, together with the notion, at least as old as Parmenides, that whatever is not given to the senses – God or Being or the First Principles and Causes (archai) or the Ideas – is more real, more truthful, more meaningful than what appears, that it is not just beyond sense perception but above the world of the senses.”*] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 10. Encontramos igualmente em Heidegger esta ideia de que o anúncio da morte de Deus assume em Nietzsche a dimensão de uma afirmação acerca do fim do mundo supra-sensível, da metafísica ou do platonismo. Nas suas palavras: “O dito «Deus morreu» significa: o mundo supra-sensível está sem força actuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contra-movimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo.” [*“Das Wort »Gott ist tot« bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d. h. für ihn gegen den Platonismus.”*] in Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 200, p. 217. Deveremos sublinhar, no entanto, que, como é sabido, Heidegger dedicou parte da sua obra à análise de Nietzsche e que, portanto, ao contrário de Hannah Arendt, não se limita a equacionar a morte de Deus nietzscheana como revelando apenas o fim da metafísica.

primordial, para escolher um outro lar onde possa habitar na dimensão da vida do espírito. Esta tentativa assentou sempre na falácia de que a causa é superior ao efeito e, nesta medida, algo por detrás da aparência seria o fundamento (ou causa) de um modo específico de aparecer. Acreditou-se que nesta viagem se caminhava na direcção da verdade e a história da filosofia está por isso cheia de insultos contra o mundo das aparências. Mas Hannah Arendt entende que os insultos que a filosofia dirige contra este mundo revelam apenas que dele nunca se sai completamente, que ele é anterior a qualquer verdade, que foi, ele próprio, motivo da procura de um outro mundo e, mais ainda, que, mesmo admitindo a existência de um Ser, a aparência teria sobre ele um primado indiscutível. Disso é prova o facto de o mundo das aparências ser sempre aquele que o filósofo ou o cientista encontram quando regressam, e têm sempre de regressar, à sua primeira casa.

O interesse de Hannah Arendt na questão da morte de Deus, tal como Nietzsche no-la enunciou, circunscreve-se à tentativa de evidenciar não apenas a inexistência de um mundo supra-sensível, mas o fim dos dualismos propriamente ditos ou, dito de outro modo, o fim de um modo de pensar apoiado nas referências tradicionais limítrofes do sensível e do inteligível que, sobretudo depois dos acontecimentos políticos que Nietzsche não poderia prever, deixou de ser um caminho filosófico possível ou, pelo menos, razoável. Para isso, Hannah Arendt recorre a Nietzsche e à sua constatação de que a morte do mundo supra-sensível representa ainda a morte do mundo sensível, isto é, que o fim de um dos elementos da dualidade sensível / supra-sensível acarreta necessariamente o fim do outro elemento do par.<sup>75</sup> Isso significa que a morte do mundo considerado como verdadeiro não mais permite que continuemos a pensar dialecticamente naquele que era tido como o seu oposto

---

<sup>75</sup> Hannah Arendt cita a este propósito a obra *Götzen-Dämmerung*, quando Nietzsche afirma muito claramente que com a morte de um dos pólos da dualidade, neste caso “o mundo verdadeiro”, o outro, o aparente, também sucumbe: “O mundo verdadeiro foi por nós suprimido: que mundo resta? Talvez o aparente?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos igualmente o aparente!” [“Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde”, 6, p. 81; cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 10-11; cf. Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 193, p. 209.

– o mundo sensível. A conclusão de Hannah Arendt é clara: apesar de o fim destas referências ou, por outras palavras, apesar de a distinção entre sensível e supra-sensível implicar dificuldades em termos de pensamento, os homens continuarão a ser seres pensantes. Dito de outra forma, o que está em causa é o fim do modo pelo qual os homens entenderam tradicionalmente o mundo circunscrevendo-o a uma dualidade na qual, na verdade, não mais acreditam. Não estará em causa, no entanto, a inclinação do homem para pensar. Esta conclusão de Hannah Arendt revela-nos com muita precisão a acentuação interpretativa que a autora confere à morte de Deus em sentido nietzscheano: essa morte, trazendo o fim da metafísica, não significa o fim da capacidade humana para pensar.

*“Por outras palavras, dado que o equilíbrio sempre precário entre os dois mundos está perdido, independentemente de ser o «verdadeiro mundo» a abolir o «aparente» ou vice-versa, todo o quadro de referência no qual o nosso pensar estava acostumado a orientar-se sucumbe. Nestes termos, nada parece já fazer muito sentido. (...) [Mas] a nossa capacidade para pensar não está em causa; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes.”<sup>76</sup>*

Entendemos que esta interpretação da morte de Deus em sentido nietzscheano, enquanto afirmação que pretende declarar o fim do “mundo

---

<sup>76</sup> [“In other words, once the always precarious balance between the two worlds is lost, no matter whether the «true world» abolishes the «apparent one» or vice-versa, the whole framework of reference in which our thinking was accustomed to orient itself breaks down. In these terms, nothing seems to make much sense any more. (...) our ability to think is not at stake; we are what men always have been – thinking beings.”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 11. Deveremos dizer a este respeito que, tal como para Heidegger, a morte de Deus significa para Nietzsche a melhor oportunidade para pensar, até porque, segundo este autor, a ideia de Deus representa um atentado contra o próprio pensamento. Nas suas palavras: “Sou demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado atrevido, para me contentar com uma resposta grosseira. E Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para connosco, pensadores. No fundo, até é simplesmente uma grosseira proibição, que se nos impõe: não deveis pensar!...” [“Ich bin zu neugierig, zu fragwürdig, zu übermüthig, um mir eine faustgrobe Antwort gefallen zu lassen. Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker -, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken!...”] in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich so klug bin”, 1, pp. 278-279.



verdadeiro” e, com ele, das referências dualistas sobre as quais assentava a metafísica tradicional pelo menos desde Platão, é altamente legítima. É Nietzsche, ele próprio, que determina aquilo que em filosofia se designa “mundo verdadeiro” como uma grande ilusão e, simultaneamente, uma forma de consolação *semelhante* ao “*velho sol*”, isto é, a Deus.<sup>77</sup> Deste modo, a morte de Deus e o fim dos dualismos metafísicos são semelhantes, estão obviamente relacionados, na medida em que ambos remetem para uma espécie de “Além”. No entanto, entendemos ser igualmente legítimo procurar na morte de Deus em sentido nietzscheano muito mais do que o fim da metafísica. Segundo Nietzsche, Deus e o “mundo verdadeiro” são os grandes enganos da humanidade, na medida em que a metafísica decorre de um erro e Deus de uma mentira.<sup>78</sup> O erro da metafísica surgiu no sentido de desvalorizar o único mundo que existe – o mundo real, o mundo aparente –; a mentira de Deus consistiu na tentativa mais ampla de contrariar a vida. Nas palavras de Nietzsche:

---

<sup>77</sup> Nas palavras de Nietzsche: “*O mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável, mas já pensado como uma consolação, um dever, um imperativo. (No fundo, o velho sol (...).)*” [“*Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde (...).)*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde”, 3, p. 80.

<sup>78</sup> Acerca da metafísica enquanto erro, Nietzsche afirma: “*É verdade que podia haver um mundo metafísico; a absoluta possibilidade disso é difícil de contestar. (...) Este é um problema puramente científico e não muito adequado a inspirar cuidados aos seres humanos; mas tudo aquilo que, até agora, lhes tornou valiosas, tremendas ou deleitosas as suposições metafísicas, aquilo que as gerou, é paixão, erro e ilusão; foram os piores de todos os métodos do conhecimento, não os melhores de todos, que ensinaram a crer em tal.*” [“*Es ist wahr, es könnte eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen. (...) Dies ist ein rein wissenschaftliches Problem und nicht sehr geeignet, den Menschen Sorge zu machen; aber alles, was ihnen bisher metaphysische Annahmen wertvoll, schreckenvoll, lustvoll gemacht, was sie erzeugt hat, ist Leidenschaft, Irrtum und Selbstbetrug; die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten, haben daran glauben lehren.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, cap. 1, 9, p. 29. No que diz respeito à afirmação de Deus como sendo uma grande mentira, Nietzsche afirma: “*Mas como é possível que assim seja, se precisamente tudo isso se torna cada vez mais inacreditável, se já nada se manifesta como divino, a não ser talvez o erro, a cegueira, a mentira..., se Deus se revela hoje como a nossa mais longa mentira?*” [“*Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge, - wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?*» -”] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “Was bedeuten asketische Ideale?”, 24, p. 400.

*“O conceito de «Deus» foi inventado como conceito contraposto à vida – dentro dele se juntou numa tremenda unidade tudo o que é nocivo, intoxicante, caluniador, toda a mortal hostilidade contra a vida! O conceito de «Além», de «mundo verdadeiro», foi inventado para desvalorizar o único mundo que há – para que não restasse para a nossa realidade terrena nenhum objectivo, nenhuma razão, nenhuma missão!”<sup>79</sup>*

A nossa convicção é que com o dito “Deus morreu” Nietzsche pretendeu anunciar muito mais do que a morte da metafísica. Para além disso, acreditamos que a descentralização em termos da acentuação metafísica que Hannah Arendt confere à morte de Deus em Nietzsche, pode permitir-nos

---

<sup>79</sup> [*“Der Begriff «Gott» erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, - in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff «Jenseits», «wahre Welt» erfunden, um die einzige Welt zu entwerten, die es giebt, - um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 8, pp. 373-374. Acerca da afirmação de que o único mundo que existe é aquele que denominamos como “aparente”, Nietzsche afirma com toda a clareza: *“Mas Heraclito terá eternamente razão por afirmar que o ser é uma ficção vazia. O mundo «aparente» é o único; o «mundo verdadeiro» é somente acrescentado pela mentira...”* [*“Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die «scheinbare» Welt ist die einzige: die «wahre Welt» ist nur hinzugelogen...”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Die «Vernunft» in der Philosophie”, 2, p. 75. E já em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), Nietzsche nos coloca diante da inevitabilidade de enunciar a aparência quando nos perguntam pela essência: *“Que é para mim, agora, a «aparência»! Não é, em verdade o contrário de uma qualquer essência – que posso eu dizer de uma qualquer essência senão enunciar os predicados da sua aparência!”* [*“Was ist mir jetzt «Schein»! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, - was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines!”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 54, p. 417. Esta ideia de que Deus consistiu numa mentira no sentido de contrariar a vida parece estar em conflito com a tese defendida por Hannah Arendt, e à qual nos referimos no capítulo I, de que o cristianismo teria conferido à vida individual a importância máxima, por contraponto ao mundo comum surgido entre os homens. Trata-se apenas, no entanto, de uma aparente contradição. Tal como afirmámos no capítulo I, com a era cristã inaugurou-se a valorização da vida; esta era entendida como o momento de “prestar provas”, isto é, de resistir ao pecado no sentido de alcançar a imortalidade prometida. Ora, talvez possamos afirmar que, segundo Nietzsche, esta forma de valorização da vida seria, na verdade, uma prova de que a era cristã contrariou a vida na sua autenticidade, isto é, como único plano da existência. Por outras palavras, se o único mundo que existe é o da aparência, olhar a vida como momento de provar o que quer que seja em nome de um mundo para além dela, é, na verdade, contrariá-la.

descobrir nos dois autores a esperança de natalidade e um significado temporal muito próximo no que diz respeito a tais nascimentos.

Ao mesmo tempo que recusamos a ideia de que haja um epicentro na obra de Nietzsche – parece-nos haver muitos, aliás – entendemos que o dito “Deus morreu” abre, no entanto, os principais tópicos do seu pensamento. A moral tradicional, e não apenas a metafísica ocidental, ambas construídas com base em crenças dualistas, deixou igualmente de ser convincente. A morte de Deus, como a morte de toda a idealidade, deve portanto ser entendida como possuindo repercussões morais e metafísicas. Afinal, tanto a metafísica como a moral assentaram tradicionalmente no dualismo sensível ou mundo aparente e supra-sensível ou mundo verdadeiro, dualismo que é, de acordo com uma expressão do próprio Nietzsche, “*sugestão da décadence – um sintoma de vida moribunda*”.<sup>80</sup> Queremos com isto afirmar que a morte de Deus é a morte de toda a idealidade e que, enquanto tal, é não apenas a denúncia do fim da metafísica, mas levanta ainda e sobretudo um problema moral que traz consigo essencialmente duas questões fundamentais: uma antropológica e outra temporal.

---

<sup>80</sup> [“(…) eine Suggestion der décadence, - ein Symptom niedergehenden Lebens...”] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Die «Vernunft» in der Philosophie”, 6, p. 79. O próprio conceito de “coisa-em-si” surgiu, segundo Nietzsche, de uma necessidade não apenas metafísica mas também moral. Num fragmento de 1887 revisto em 1888, Nietzsche declara que “*Afirmar no geral a existência de coisas das quais não sabemos nada, precisamente porque existe uma vantagem em não se poder saber nada delas, foi uma ingenuidade de Kant, e foi fruto de necessidades sobretudo morais e metafísicas.*” [“*Das Dasein im ganzen von Dingen behaupten, von denen wir gar nichts wissen, exakt weil ein Vorteil darin liegt, nichts von ihnen wissen zu können, war eine Naivität Kants, Folge eines Nachschlags von Bedürfnissen, namentlich moralisch-metaphysischen.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 571, p. 389.

### 3.2- Da morte de Deus ao nascimento do sobre-homem

A questão antropológica fundamental que a afirmação da morte de Deus nos coloca pode ser formulada do seguinte modo: que homem desejamos, agora que Deus morreu? Nietzsche é claro a este respeito: o homem que devemos desejar depois da morte de Deus é o sobre-homem. A oposição entre Deus e o sobre-homem torna-se evidente na obra de Nietzsche, sobretudo em *Also sprach Zarathustra*, sendo inclusivamente possível afirmar com Eugen Fink que “A morte de Deus é, portanto, a situação que fundamenta a doutrina de Zarathustra”, isto é, a doutrina do sobre-homem.<sup>81</sup> Deus representa a moral da culpa, da compaixão e do ressentimento, os valores que se opõem à vida, a falta de amor por si próprio em nome do homem “manso”, o elogio de um juiz vingativo em relação aos seus, numa palavra, a moral da decadência, ou seja, da queda mais profunda.<sup>82</sup> Pelo contrário, o sobre-homem é aquele que se supera a si mesmo, que se comanda a si próprio; é aquele que, desprezando os antigos valores, assume como sua uma vontade de poder, uma vontade que não procura aprovação, uma vontade criadora de valores que só é possível porque precisamente Deus está morto.<sup>83</sup> Procurando sintetizar esta oposição

---

<sup>81</sup> [“Der Tod Gottes ist somit die begründende Situation der Lehre Zarathustras.”] in Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, pp. 66-67.

<sup>82</sup> Sobre estas caracterizações da moral cristã, veja-se sobretudo: *Menschliches, Allzumenschliches I*, cap. 2, 47, pp. 68-69; *Also sprach Zarathustra*, IV, pp. 288-289, pp. 318-319; *Zur Genealogie der Moral*, “Vorrede”, 5, p. 244, “«Gut und Böse», «Gut und Schlecht»”, 11, p. 270, 13, p. 273, “«Schuld», «Schlechtes Gewissen» und Verwandtes”, 11, p. 306, 20, p. 326, 22, pp. 328-329, 24, pp. 331-332, “Was bedeuten asketische Ideale?”, 14-15, pp. 367-370, 17, p. 376; *Der Antichrist*, 7, pp. 172-173, 18, p. 185, 21-22, pp. 187-189, 25-26, pp. 193-197; *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 4, pp. 367-369, 7, pp. 371-373; *Götzen-Dämmerung*, “Die «Vernunft» in der Philosophie”, 5, pp. 77-78, “Moral als Widernatur”, 4-5, pp. 85-86.

<sup>83</sup> Acerca destas caracterizações do sobre-homem, veja-se sobretudo: *Also sprach Zarathustra*, I, pp. 8-10, p. 50, II, pp. 90-93, pp. 108-109, pp. 122-126, III, pp. 219-220; *Jenseits von Gut und Böse*, 259-260, pp. 207-212; *Der Wille zur Macht*, 999, p. 657. Sobre a vontade de poder, deveremos dizer que é um conceito tão fundamental quanto complexo em Nietzsche e que consideramos que não cabe no domínio desta tese o seu aprofundamento. Neste sentido, caracterizamo-la sucintamente como vontade criadora de valores através de uma afirmação e manifestação da vida. Nietzsche apresenta-nos uma breve caracterização da vontade de poder em *Zur Genealogie der Moral* a partir de uma crítica à moral da culpa: “E é assim que se ilude a essência da vida, a sua vontade de poder; é assim que se passa ao lado da preeminência de princípio que detêm as forças espontâneas, agressivas,

entre Deus e o sobre-homem em termos morais e antropológicos, podemos dizer que se a ideia de Deus favorece uma moral da privação, na medida em que enaltece valores de “domesticação” e “enfraquecimento” do homem, o sobre-homem institui uma moral do excesso, isto é, uma moral de elogio à vida e que clama ao homem a superação de si mesmo. Acerca da domesticação e do enfraquecimento do homem produzido pela moral cristã, diz-nos Nietzsche:

*“Se com este conceito [dar proveito] se pretende significar que um tal sistema de tratamento melhorou ou corrigiu de algum modo o homem, não direi que não; mas teria que acrescentar o que entendo por «corrigir» e que é o mesmo que «domesticar», «enfraquecer», «desanimar», «refinar», «amolecer», «desvirilizar» (e, portanto, quase sinónimo de piorar...).”<sup>84</sup>*

O problema é que do fim da domesticação à superação de si mesmo ou, dito de outro modo, da morte de Deus ao sobre-homem, a passagem não é directa. A morte de Deus pode resultar, em vez disso, na incapacidade para superar as sombras de Deus, resultando numa divinização dirigida ao homem ou a outras instâncias. Podemos constatá-lo se focarmos a nossa atenção no

---

*conquistadoras, capazes de produzir novas interpretações, novos direccionamentos e novas formas, cuja acção precede todo o «acomodamento»; e é assim que se nega, dentro do próprio organismo, o papel soberano desempenhado pelos seus funcionários superiores, nos quais se manifesta de modo activo e configurante a vontade de vida.”* [*“Damit ist aber das Wesen des Lebens erkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der prinzipielle Vorrang übersehn, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die «Anpassung» folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “«Schuld», «Schlechtes Gewissen» und Verwandtes”, 12, p. 311. Para um aprofundamento deste sentido da vontade de poder como “*princípio da transmutação de todos os valores vigentes até agora*” [*“(…) das Prinzip der Umwertung aller bisherigen Werte.”*], veja-se Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 214, p. 231; 219, p. 237; 227, p. 245; 235, p. 254.

<sup>84</sup> [*“Will man damit ausdrücken, ein solches System von Behandlung habe den Menschen verbessert, so widerspreche ich nicht: nur daß ich hinzufüge, was bei mir «verbessert» heißt – ebensoviel wie «gezähmt», «geschwächt», «entmutigt», «raffiniert», «verzärtlicht», «entmannt» (also beinahe soviel als geschädigt...).”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “Was bedeuten asketische Ideale?”, 21, p. 389.

discurso do louco em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») e, sobretudo, nos ensinamentos de Zaratustra.

No famoso parágrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») encontramos a história de um louco que acende uma lanterna de manhã e declara que anda à procura de Deus. Diante do riso que provoca em todos aqueles que o ouvem, o louco anuncia que vai dizer o que aconteceu: Deus está morto e fomos nós que o matámos. Este louco é, por assim dizer, uma primeira versão de Zaratustra, na medida em que está plenamente consciente do fracasso do humanismo e, simultaneamente, do risco que a divinização do homem representa depois da morte de Deus. Podemos constatá-lo quando o louco pergunta: “*Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para parecermos dignos dele?*”.<sup>85</sup> Ora, esta afirmação aproxima o homem louco de Zaratustra, pois se o primeiro está consciente do pesado fardo que o humanismo representa até ao advento do sobre-homem, Zaratustra vem precisamente ensinar que não basta colocar o homem no lugar de Deus, que não basta preencher lugares vazios. O sobre-homem não é um homem-deus. Daí que as reacções aos seus discursos – ao discurso do louco que vem anunciar a morte de Deus em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») e ao discurso de Zaratustra que vem ensinar o sobre-humano – sejam semelhantes. Ambos são incompreendidos, ambos concluem que ainda não chegou o seu tempo. O louco de *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») afirma: “*«Cheguei cedo demais» (...) «o meu tempo ainda não é este. Este acontecimento extraordinário há-de vir ainda, transita ainda, não chegou ainda aos ouvidos dos homens. (...)»*”, dando-nos a entender que os homens não só não sabem ainda da morte de Deus como, porventura, não compreenderão o que os espera depois desse acontecimento: a superação do humanismo.<sup>86</sup> De modo semelhante, Zaratustra desce das montanhas, onde viveu dez anos, para junto dos homens, no sentido de ensinar o sobre-humano.

---

<sup>85</sup> [“*Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 125, p. 481.

<sup>86</sup> [“*«Ich komme zu früh (...) ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.»*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 125, p. 481.

No entanto, o povo a quem Zaratustra fala na praça principal da cidade mais próxima da sua montanha não entende Zaratustra, ri-se dele e, inclusivamente, o palhaço da torre diz a Zaratustra que ele é odiado por todos, pelos homens bons, os homens cristãos. Nas palavras de Nietzsche:

*“Aquele que assim falava era o palhaço da torre! «Vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra!, disse ele. «Há aqui demasiada gente que te odeia. Odeiam-te os bons e os justos, e dizem que tu és seu inimigo e os desprezas; odeiam-te os crentes da verdadeira fé e chamam-te um perigo para a multidão.”<sup>87</sup>*

Mesmo os últimos homens, que Zaratustra encontra quando sai da sua caverna à procura daquele que lança o grito de socorro (e que vem a descobrir que é, na verdade, lançado por todos aqueles que ele vai encontrando), sabem da morte de Deus mas amam ainda o Deus morto. Estes homens são, como nos diz Eugen Fink, os *“resíduos de Deus”*.<sup>88</sup> O seu desespero é o daqueles que enfrentam o nada, o vazio deixado por um Deus que está morto, mas que ainda amam o nada, que ainda amam esse vazio. Podemos encontrar a grande evidência deste amor que os homens superiores dedicam a um Deus que já está morto na passagem em que surge a adoração ao burro. Zaratustra sobressalta-se pelo facto de os homens superiores terem passado do riso ao silêncio e é então que se dirige à sua caverna para ver o que se passa. Este é o momento do seu sobressalto:

*“«Tornaram-se todos outra vez devotos; estão a rezar, estão doidos!», disse ele, admirando-se sobremaneira. E, de facto, todos aqueles homens superiores, os dois reis, o Papa aposentado, o mago maligno, o mendigo voluntário, o viandante-sombra, o velho vaticinador, o*

---

<sup>87</sup> [“Der, welcher redete, war der Possenreißer vom Turme. «Geh weg von dieser Stadt, oh Zarathustra, sprach er; es hassen dich hier zu viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten, und sie nennen dich ihren Feind und Verächter; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, I, p. 18.

<sup>88</sup> [“(…) «Überrest Gottes» (…).”] Cf. Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 115.

*consciencioso do espírito e o homem mais feio, estavam de joelhos, todos como crianças ou velhinhas piedosas, e adoravam o burro.*<sup>89</sup>

A dimensão hilariante da história atinge o seu auge quando, diante destas “*burricas divinas*”, Zarathustra constata que os homens superiores assumiam o “I-A” do burro como um sim, tal como faziam relativamente aos “*sinais de Deus*”.<sup>90</sup> Neste sentido, estes homens vivem ainda o “impasse” entre a morte de Deus e o meio-dia, a hora da menor sombra em que nascerá o homem capaz da transmutação dos valores – o sobre-homem. A sombra de Deus paira ainda sobre estes homens na medida em que continuam a substituir valores em lugar de os transmutarem, em lugar de os criarem.<sup>91</sup> Estes homens olham o acontecimento da morte de Deus como a possibilidade de uma substituição do lugar que Deus ocupara, seja pelo próprio homem, seja por um... burro. Os homens superiores são, portanto, o símbolo do niilismo passivo ou incompleto. Esta forma de niilismo remete-nos para a postura de quem, diante do nada, não tem coragem para fazer mais do que preencher lugares vazios. Esta referência à falta de coragem explica-se pelo facto de Nietzsche considerar que acreditar em Deus é uma atitude covarde e, mais ainda, que

---

<sup>89</sup> [*«Sie sind alle wieder fromm geworden, sie beten, sie sind toll!» - sprach er und wunderte sich über die Maßen. Und, fürwahr! alle diese höheren Menschen, die zwei Könige, der Papst außer Dienst, der schlimme Zauberer, der freiwillige Bettler, der Wanderer und Schatten, der alte Wahrsager, der Gewissenhafte des Geistes und der häßlichste Mensch: sie lagen alle gleich Kindern und gläubigen alten Weibchen auf den Knien und beteten den Esel an.*] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, p. 345.

<sup>90</sup> [*(...) Götter-Eseleien (...).*] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, p. 348.

<sup>91</sup> Em relação a este “impasse” entre a morte de Deus e o sobre-homem, Deleuze sublinha que “*Nietzsche é o primeiro a ensinar-nos que não basta matar Deus para operar a transmutação dos valores*”, afirmando ainda que “*A morte de Deus é, pois, um acontecimento mas que ainda espera o seu sentido e o seu valor. Enquanto não mudarmos de princípio de avaliação, enquanto substituirmos os velhos valores por novos (...) nada mudou, continuamos sempre sob o reino dos valores estabelecidos.*” [*Nietzsche est le premier à nous apprendre qu’il ne suffit pas de tuer Dieu pour opérer la transmutation des valeurs.*]; “*La mort de Dieu est donc un événement, mais qui attend encore sons sens et sa valeur. Tant que nous ne changeons pas de principe d’évaluation, tant que nous remplaçons les vieilles valeurs par de nouvelles (...) rien n’est changé, nous sommes toujours sous le règne des valeurs établies.*” in Gilles DELEUZE, *Nietzsche*, pp. 22, 31.



não ultrapassar os lugares vazios deixados pela morte de Deus é a grande cobardia. Nas suas palavras:

*“«Voltámos a ser devotos», eis o que confessam esses trânsfugas; e alguns deles são mesmo demasiado cobardes para o confessarem. (...) Ora, é uma vergonha rezar! Não para todos, mas para ti e para mim e para quem quer que tenha na cabeça a sua consciência. Para ti, é uma vergonha rezar! Tu bem o sabes: é o cobarde demónio que há em ti, que gostaria de pôr as mãos, de estar sem fazer nada e com mais comodidade... é esse cobarde demónio que te persuade de que «há um Deus»!»<sup>92</sup>*

Ora, o sobre-homem é, pelo contrário, digno de um niilismo activo ou completo, isto é, de uma afirmação da desvalorização de valores considerados até então como supremos e, em resposta, de uma verdadeira transmutação ou criação de valores.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> [*“«Wir sind wieder fromm geworden» - so bekennen diese Abtrünnigen; und manche von ihnen sind noch zu feige, also zu bekennen. (...) Es ist aber eine Schmach, zu beten! Nicht für alle, aber für dich und mich, und wer auch im Kopfe sein Gewissen hat! Für dich ist es eine Schmach, zu beten! Du weißt es wohl: dein feiger Teufel in dir, der gerne Hände-falten und Hände-in-den-Schoß-legen und es bequemer haben möchte: - dieser feige Teufel redet dir zu «es gibt einen Gott!»».*] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, p. 199. Consideramos que em *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche nos dá a imagem perfeita desta falta de coragem, associada agora a uma recusa da vontade de poder, da vontade de criação. Esta imagem é a dos insectos *“(...) (quando, em situações de maior perigo, se fingem mortos, para não fazerem nada «em demasia» (...))”*. [*“(...) (die sich wohl tot stellen, um nicht «zu viel» zu tun, bei großer Gefahr) (...)”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “«Gut und Böse», «Gut und Schlecht»”, 13, p. 273. E nesta mesma obra surge a “explicação” para esta insistência na adoração dos lugares vazios: *“(...) o homem prefere querer o nada a não querer nada...”* [*“(...) lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “Was bedeuten asketische Ideale?”, 28, p. 412. Acerca da relação entre o enfraquecimento da vontade de poder e a necessidade da “crença na descrença” [*“(...) Glauben an den Unglauben (...)”*], seja ela dirigida a “Deus, príncipe, classe social, médico, confessor, dogma, consciência partidária” [*“(...) Gott, Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei-Gewissen.”*], veja-se ainda Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 347, p. 582.

<sup>93</sup> Acerca deste duplo sentido do termo niilismo, diz-nos Nietzsche num fragmento de 1887: “Niilismo. É ambíguo: A. Niilismo como um sinal de um poder crescente do espírito: como niilismo activo. B. Niilismo como declínio ou recessão do poder do espírito: como niilismo passivo.” [*“Nihilismus. Er ist zweideutig: A. Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: der aktive Nihilismus. B. Nihilismus als*

Tal como o louco afirma ter chegado cedo demais, Zaratustra declara para si próprio no momento da sua segunda descida: *“Mas para que falo eu, quando ninguém tem os meus ouvidos! Aqui ainda é cedo demais para mim.”*<sup>94</sup> Os motivos que conduzem o homem louco e Zaratustra a declararem-se fora de tempo são semelhantes. O louco di-lo pelo facto de os homens não saberem ainda da morte de Deus e pressentir que eles não compreenderão que a resposta à morte de Deus não é a divinização do homem. Neste sentido, o louco como que anuncia a superação do humanismo. Zaratustra afirma-o porque sabe que os homens ainda não estão preparados para compreender que o grande acontecimento que se pode seguir à morte de Deus não é a divinização do homem, não é um culto ao homem-deus, ou qualquer outra forma de substituição dos antigos valores, mas o nascimento de um homem para lá do homem. Esta consciência de que ainda não chegou o tempo do sobre-homem revela-nos que o desafio que se lança agora ao homem, ao último homem, consiste nessa superação de si mesmo, nessa possibilidade de transmutação ou criação de valores e não na sua substituição. Depois da morte de Deus, é no nascimento deste novo homem que reside a nossa suprema esperança.

---

*Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der passive Nihilismus.”]* in Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 22, p. 20. A este respeito, Heidegger sublinha que Nietzsche considera como niilismo incompleto a tendência para preencher lugares vazios, ao passo que, para o autor, *“(…) o niilismo completo tem de eliminar até mesmo o próprio lugar dos valores, o supra-sensível como âmbito, e, deste modo, tem de instituir e transmutar de outro modo os valores. Torna-se então claro que ao niilismo inteiro, consumado e, por conseguinte, clássico pertence certamente a «transmutação de todos os valores vigentes até agora», mas a transmutação não substitui simplesmente os valores antigos por novos.”* [“Der vollständige Nihilismus aber muß sogar noch die Wertstelle selbst, das Übersinnliche als Bereich, beseitigen und demgemäß die Werte anders setzen und umwerten. Daraus wird klar: zum vollständigen, vollendeten und somit klassischen Nihilismus gehört zwar die »Umwertung aller bisherigen Werte«, aber die Umwertung ersetzt nicht bloß die alten Werte durch neue.”] Cf. Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 208, p. 226; cf. 231, p. 250. Sobre este duplo sentido que o termo niilismo assume em Nietzsche, e que nos remete para duas posturas diametralmente opostas depois da morte de Deus, veja-se ainda Roberto MACHADO, *Zaratustra. Tragédia Nietzschiana*, p. 55.

<sup>94</sup> [“Doch was rede ich, wo niemand meine Ohren hat! Es ist hier noch eine Stunde zu früh für mich.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, p. 190.

Em sentido antropológico, é imenso o que a morte de Deus promete: a esperança de um novo homem capaz de fundar uma nova moral ou, dito de outro modo, um homem para lá do homem capaz de fundar uma moral para lá da moral. Este jogo de palavras é-nos permitido pelo próprio Nietzsche na medida em que o sobre-homem não é “este homem” mas ainda é humano e a nova moral por ele criada não é “esta moral” mas é ainda uma moral. Nesse sentido, a par do conceito de sobre-homem, aquele que se supera a si mesmo, surge o de uma “extra-moral”, na medida em que esta superação é, como o diz o próprio Nietzsche: “*uma fórmula moral num sentido supramoral*”.<sup>95</sup> É por isso que entendemos que Nietzsche, ao afirmar-se como “o primeiro imoralista”, pretende com isto dizer que é o primeiro a opor-se à moral tradicional, a moral da aceitação dos valores cristãos, e não obviamente que se opõe a qualquer ideia de moral. Ele é, como o próprio afirma, “*o destruidor por excelência*” – o destruidor das falsas crenças, dos falsos valores, entenda-se.<sup>96</sup> É neste sentido que interpretamos a afirmação de Hannah Arendt segundo a qual “*não podemos esquecer nunca que Nietzsche era essencialmente um moralista*”.<sup>97</sup> Com o sobre-homem surge a esperança de uma nova moral para lá de todos os códigos sociais. Consideramos que entender a morte de Deus como o pressuposto do nascimento deste sobre-homem é absolutamente fundamental para a compreensão da esperança que o sobre-homem traz consigo: a fundação de uma moral desta ordem, uma moral individual que o sobre-homem institui para si próprio e que contraria, portanto, os dispositivos sociais de codificação de condutas. A transmutação de todos os valores só é possível porque Deus morreu e o homem capaz desta mesma transmutação ou criação de valores está para nascer. É por isso que este novo homem não é um deus; é sim, por assim dizer, um homem que está para lá do homem porque a sua vontade criadora representa a promessa da superação de si mesmo.

---

<sup>95</sup> [“(…) eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne (…).”] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 257, p. 205.

<sup>96</sup> [“(…) der Vernichter par excellence.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 2, p. 366; cf. *Ecce Homo*, “Die Unzeitgemässen”, 2, p. 319.

<sup>97</sup> [“Man darf nie vergessen, dass Nietzsche wesentlich ein Moralist war”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 308 (1953).

*“Outrora falava-se em Deus, quando se olhava para mares distantes; mas, agora, eu ensinei-vos a dizer: sobre-homem. Deus é uma conjectura; mas eu quero que o vosso conjecturar não vá mais longe do que a vossa vontade criadora. Podeis criar um deus? Pois, então, não me faleis em deuses nenhuns! Mas podeis com certeza criar o sobre-homem.”*<sup>98</sup>

Se o sobre-homem pudesse ser identificado com Deus, esperar-nos-ia a instituição ou, pelo menos, a mera substituição dos velhos valores, mas aqui trata-se da criação individual de valores e da negação de todos os juízos morais com pretensão de universalidade. É por isso que, apoiados, segundo cremos, pelas palavras de Nietzsche, estamos em completo desacordo com Hannah Arendt quando a autora afirma que “O «sobre-homem», cujo traço distintivo é o «amor fati», é o homem divino (...)” ou ainda “Portanto, na medida em que o homem se criou a si mesmo como homem, é «sobre-homem», quer dizer, é Deus”.<sup>99</sup> Os ensinamentos de Zaratustra a respeito dos homens superiores, bem como já os seus primórdios presentes na história do louco, mostram-nos que não basta substituir valores, que não basta ao homem ocupar o lugar vazio deixado por Deus. É preciso que nasça um sobre-homem, um homem para lá do homem. Ele nascerá na hora da menor sombra, isto é, no momento em que as sombras de Deus forem ultrapassadas e vencidas. É precisamente a necessidade de vencer estas sombras que podemos ler na abertura do livro terceiro de *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), pouco antes de surgir a história do louco:

---

<sup>98</sup> [*“Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche, als eure schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott schaffen? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, p. 90. Já em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), Nietzsche excluía a hipótese do sobre-homem ser um homem divinizado, um homem-deus: “(...) talvez o homem de ora em diante suba cada vez mais alto, agora que já não vai desaguar em nenhum Deus.” [*“(...) vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 285, p. 528.

<sup>99</sup> [*“Der »Übermensch«, dessen wesentliches Zeichen »amor fati« ist, ist der göttliche Mensch (...)”; “Sofern also der Mensch sich qua Mensch selbst erschuf, ist er »Übermensch«, d. h. ist er Gott.”*] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, pp. 139, 454 (1951/53).

*“Deus está morto! Mas, sendo os homens como são, haverá ainda talvez, durante milénios, cavernas onde se mostre a sua sombra. E nós, nós temos ainda também de vencer a sombra dele.”*<sup>100</sup>

Deste modo, o sobre-homem é aquele que pode nascer depois da morte de Deus, mas, como procurámos mostrar, esse nascimento não se segue inevitavelmente deste acontecimento. Para que esse nascimento aconteça é preciso ainda superar as sombras de Deus. A esperança desse nascimento é, portanto, igualmente a esperança que chegue a hora da menor sombra. Essa hora é o meio-dia.

O meio-dia é a hora do nascimento do sobre-homem, esse homem para lá do homem capaz de fundar uma moral para lá da moral. Esta fundação exige de nós mais do que sermos deuses. Exige que estejamos à altura do sobre-homem. Mas a exigência antropológica de um sobre-homem capaz de transmutar os valores é igualmente a exigência de um novo tempo ou, se quisermos, de uma nova forma de olhar o tempo. Isto porque o sobre-homem é aquele que reconhece a ilusão da moral cristã, que contraria a renúncia à vida que esta moral exige dos homens, e que, pelo contrário, diz sim ao eterno retorno de todas as coisas. Nas palavras de Nietzsche:

*“(...) quem na realidade olhou uma vez (...) o interior e o fundo da mais negativa de todas as formas possíveis de pensar – para além do bem e do mal e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e na ilusão da moral -, esse abriu talvez os olhos, precisamente por isso (...) para o ideal inverso: para o ideal do homem mais arrogante, mais vivo e mais afirmador que existe, que não só aprendeu a satisfazer-se com e a*

---

<sup>100</sup> [*“Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 108, p. 467.

*confiar naquilo que existiu e existe, mas também quer possuí-lo novamente, tal como existiu e existe, para toda a eternidade (...).*<sup>101</sup>

Repare-se que Zaratustra é não só aquele que vem anunciar o sobre-homem mas ainda aquele que vem ensinar a doutrina do eterno retorno.<sup>102</sup> Nesse sentido, a fundação de uma nova moral assenta no desafio da superação de nós mesmos e, enquanto tal, na força suficiente encontrada por cada um, não apenas para viver suportando o pensamento do eterno retorno, mas ainda para desejar esse eterno retorno de todas as coisas.

Este homem que afirma a vida e que deseja o eterno retorno de todas as coisas é o sobre-homem. Consideramos que o eterno retorno surge na obra de Nietzsche como um tema predominantemente ético e, sendo que está inter-relacionado com o conceito de sobre-homem, decorre igualmente da morte de Deus.<sup>103</sup> Se Deus morreu, a moral antiga já não pode ser credível e se se exige

---

<sup>101</sup> [*(...) wer wirklich einmal (...) in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral -, der hat vielleicht ebendamt, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus (...).*] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 56, pp. 74-75.

<sup>102</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, p. 244. Ninguém melhor do que Heidegger se referiu à relação entre estes dois ensinamentos. Segundo o autor, Zaratustra é o mestre do eterno retorno e para isso começa por ensinar o sobre-homem. Nas suas palavras: *“Zaratustra, como mestre do eterno retorno, ensina o sobre-homem. (...) Ensinando o eterno retorno e o sobre-homem, Zaratustra não ensina duas coisas distintas. O que ensina forma um todo coerente porque uma doutrina pede a correspondência da outra.”* [*“Zarathustra lehrt als Lehrer der ewigen Wiederkehr den Übermenschen. (...) Zarathustra lehrt als Lehrer der ewigen Wiederkehr und des Übermenschen nicht zweierlei. Was er lehrt, gehört in sich zusammen, weil eines das andere in die Entsprechung fordert.”*] Cf. Martin HEIDEGGER, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, in *Vorträge und Aufsätze*, 114, p. 117.

<sup>103</sup> De referir que grande parte dos comentadores de Nietzsche entende que o eterno retorno pode ser compreendido como cosmológico, remetendo para um tempo cíclico próximo do conceito grego de tempo, ou como ético-antropológico, que alguns autores denominam ainda como “existencial”. (Sobre esta divisão veja-se, por exemplo, Karl LÖWITH, *Nietzsches philosophie der ewigen wiederkehr des gleichen*; Nuno NABAIS, *A Metafísica do Trágico*, pp. 211-212; Roberto MACHADO, *Zaratustra. Tragédia Nietzschiiana*, p. 136; Norman PALMA, “Nietzsche et le devenir du monde”, pp. 378-380 e Bernd MAGNUS; Kathleen M. HIGGINS, “Nietzsche’s Works and their themes”,

uma transmutação de todos os valores, o sobre-homem é aquele que se coloca a si mesmo a questão ética do eterno retorno. Dito de outro modo, a questão do eterno retorno, a de saber se queremos que o presente em que vivemos regresse no futuro, é o princípio que subjaz à transmutação dos valores. Para além do bem e do mal, fixados como absolutos pela moral tradicional, a nova moral funda-se no desejo do eterno retorno. O desejo da eternização do Instante presente revela, por assim dizer, a fragilidade dos antigos cânones da moral tradicional, a moral fundada sobre Deus. Nas palavras de Nietzsche:

*“Pois todas as coisas estão baptizadas na fonte da eternidade e para além do Bem e do Mal; os próprios Bem e Mal são apenas sombras intermédias, húmidas calamidades e nuvens que passam.”*<sup>104</sup>

Mas façamos aqui o desenho do percurso do eterno retorno de forma a compreendermos o alcance ético desta proposta.

### 3.3- Da morte de Deus ao desejo do eterno retorno

Relativamente ao tema do eterno retorno, entendido em sentido ético, Nietzsche afirma que depende de nós desejarmos o eterno retorno de todas as coisas, sem excepção, isto é, para além de toda a possibilidade selectiva. Queremos nós o regresso de toda a nossa vida, de todos os sofrimentos

---

in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, p. 38). Centrar-nos-emos sobretudo nesta última interpretação essencialmente por duas razões. Em primeiro lugar, porque consideramos que Roberto Machado tem razão ao afirmar que *“o ponto de vista cosmológico está sempre subordinado ao ponto de vista ético”*. Cf. Roberto MACHADO, *Zarathustra. Tragédia Nietzschiiana*, p. 136. A segunda razão é que nos interessa averiguar não a concepção do tempo do mundo em Nietzsche mas a do tempo do sobre-homem – aquele que não apenas suporta mas deseja a eternização do Instante.

<sup>104</sup> [“Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, p. 182.

como de todas as alegrias? Depende de nós, diz-nos Nietzsche, assumirmos este desafio e querermos ser dignos de tal heroísmo.<sup>105</sup>

A intensidade deste desafio, ou melhor dizendo, a sua dificuldade, é-nos revelada em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») e, sobretudo, em *Also sprach Zarathustra*. Num tema intitulado “O maior peso”, Nietzsche coloca-nos diante da imagem de um demónio que nos arrastaria à nossa solidão e nos diria que a nossa vida se iria repetir, sem qualquer variação, no futuro e vezes sem conta.<sup>106</sup> E se a reacção poderia ser dupla, amaldiçoando o demónio ou abençoando-o, a mais provável seria a primeira. Para que pudéssemosabençoar aquele que assim nos falasse, seria preciso, diz-nos Nietzsche, termos experimentado um “*portentoso Instante*” que, de tão intenso, quereríamos repetir eternamente.<sup>107</sup> Mas o certo é que não viveríamos nem mais um momento da nossa vida sem pensar nas palavras do demónio, isto é, sem nos questionarmos acerca do nosso desejo de regresso desse preciso momento. E este seria, afinal, o nosso maior peso.

*“Se aquele pensamento se apoderasse de ti, transformar-te-ia, tal qual tu és, e talvez te esmagasse; a questão fundamental, sobre se «queres tu isto uma vez mais e vezes sem conto?» permaneceria com o maior peso sobre as tuas acções!”*<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> A referência ao herói explica-se por uma passagem de *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») que, muito embora não surja em relação com a ideia de eterno retorno, indica explicitamente que o heroísmo é próprio daqueles que procuram o sofrimento como a esperança. “O que faz de nós heróis? Ir, simultaneamente, ao encontro da nossa suprema dor e da nossa suprema esperança.” [“Was macht heroisch? – Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehn.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 268, p. 519.

<sup>106</sup> [“Das grösste Schwergewicht”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 341, p. 570.

<sup>107</sup> [“(…) ungeheuren Augenblick (…).”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 341, p. 570.

<sup>108</sup> [“Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem «willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?» würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 341, p. 570.



Mas é em *Also sprach Zarathustra* que o tema do eterno retorno assume maior destaque e é também aí que a dificuldade que lhe é inerente, o seu intenso peso, mais se revela.<sup>109</sup> Zarathustra é, como já referimos, aquele que tem como missão descer da sua montanha para, junto dos homens, anunciar o sobre-homem e ensinar o eterno retorno. De “*A hora mais silenciosa*”, que encerra a segunda parte, até ao final da terceira parte, o tema central é o eterno retorno.<sup>110</sup> E por que razão será esta a hora mais silenciosa? O silêncio associado ao eterno retorno revela-nos a dificuldade de enfrentar este “*pensamento abissal*”, ou “*o mais abissal pensamento*”, como Nietzsche o denomina nesta obra.<sup>111</sup> A razão pela qual este pensamento é abissal é, como vimos na passagem atrás citada de *Die fröhliche Wissenschaft* («*la gaya scienza*»), o facto de ele representar um grande peso para o nosso Instante, para as nossas acções. E o silêncio, essa hora mais silenciosa em que Zarathustra se confronta com este pensamento, relaciona-se com o temor diante do seu abismo. Nesse momento, nessa hora silenciosa que marca o início do confronto de Zarathustra com o eterno retorno, nem ele próprio quis acreditar saber do eterno retorno, chegando mesmo a afirmar que falar dele está para lá das suas forças. E quando em “*Da visão e do enigma*” Zarathustra fala do eterno retorno ao anão, ele fala baixo por medo aos seus pensamentos.<sup>112</sup> Daí a sua cólera diante da facilidade com que o anão responde à história que Zarathustra lhe conta a propósito do eterno retorno. A história pode ser resumida nas seguintes passagens:

---

<sup>109</sup> É o próprio Nietzsche que afirma que o eterno retorno é “*A concepção fundamental da obra*” [“*Die Grundconception des Werks (...)*”] *Also sprach Zarathustra*. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “*Also sprach Zarathustra*”, 1, p. 335.

<sup>110</sup> [“*Die stillste Stunde*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, p. 160.

<sup>111</sup> [“*abgründlichen Gedanken*”; “*abgründlichsten Gedanke*”] Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, pp. 173, 239.

<sup>112</sup> Em “*Da visão e do enigma*” [“*Vom Gesicht und Rätsel*”], Nietzsche afirma: “*Foi assim que eu falei, e cada vez mais baixinho, pois tinha medo dos meus próprios pensamentos e segundos pensamentos.*” [“*Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, pp. 170, 174. Roberto Machado cita Lou-Salomé na sua revelação de que quando Nietzsche lhe falava do eterno retorno, fazia-o “*em voz baixa e com os sinais manifestos do mais profundo terror.*” in Roberto MACHADO, *Zarathustra. Tragédia Nietzscheana*, p. 126.

*“Dois caminhos se encontram aqui; ainda ninguém os percorreu até ao fim. Esta longa alameda estende-se para trás até à eternidade. E aquela longa alameda ali, é uma outra eternidade. Elas contradizem-se uma à outra, estas estradas; ofendem-se uma à outra frente a frente – e é aqui, neste portal, que se juntam. O nome do portal está escrito em cima. ‘Instante’. (...) Deste portal Instante, uma longa alameda eterna leva para trás; atrás de nós jaz uma eternidade.”<sup>113</sup>*

Esse pensamento que nos confronta com a eternidade do Instante é difícil de suportar. É por isso leviano responder-lhe em voz alta. E quando Zaratustra tem a visão do eterno retorno, passa sete dias na sua caverna em silêncio, como morto. A visão do eterno retorno tornou-o no “Convalescente”. Esta visão é a de um jovem pastor, que mais tarde vimos a saber que é o próprio Zaratustra, que se sente sufocar porque uma serpente negra e pesada entrou na sua garganta.<sup>114</sup> Zaratustra tenta arrancá-la em vão com a mão, depois morde-a e cospe a sua cabeça para longe. Nesse momento, o jovem pastor ria-se de um modo que não era próprio de um ser humano. Esta passagem sugere-nos que este é o riso do sobre-homem, o riso que Zaratustra anseia. Mas pelo facto de esta ser apenas uma visão, Zaratustra ainda não é

---

<sup>113</sup> [*“Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: - und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: «Augenblick». (...) Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, pp. 173-174. Segundo Hannah Arendt, a estranheza que sentimos diante do aforismo de Kafka, “Ele”, ao sermos confrontados com a ideia de que o passado e o futuro colidem, o que contraria uma visão contínua do tempo, deve-se ao realismo da própria história. Para a autora, esta estranheza dilui-se diante desta alegoria de Nietzsche, na qual a dimensão idealista, e também enigmática, está presente em toda a história. Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 204.

<sup>114</sup> Se a visão é contada em “Vom Gesicht und Rätsel”, só confirmamos a identificação entre o jovem pastor e Zaratustra em “Der Genesende”, quando Zaratustra, dirigindo-se aos seus animais, afirma: “(...) como sabeis bem aquilo que se tinha de cumprir em sete dias... e como aquele monstro se me meteu na garganta e me sufocou! Mas, com uma dentada, cortei-lhe a cabeça e cuspi-a para longe de mim.” [*“(...) wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte: - und wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biß ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir.”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, pp. 241-242.

aquele que se ri como nenhum homem alguma vez riu. É por isso mesmo que ele é o convalescente, aquele que ainda sente asco pela imagem do eterno retorno. Entre o asco e o riso joga-se, a nosso ver, a dupla opção com a qual o eterno retorno nos confronta. Seremos o anão que o afirma levemente ou que é incapaz de suportar o seu peso ao ponto de fugir? Nesse caso, o eterno retorno será uma ideia opressiva; a serpente irá sufocar-nos. Ou, pelo contrário, seremos Zarathustra, que o afirma baixinho pois conhece o seu peso? Nesse caso, seremos talvez capazes de morder a cabeça da serpente, de superar a opressão do eterno retorno.<sup>115</sup> E é nesse momento que poderemos esperar o grande riso, o riso do sobre-homem. Este é o homem que conhece a dificuldade do eterno retorno mas que não se limita a suportá-lo, antes o deseja. Este é o homem que afirma o “*«hoje» da mesma maneira que «um dia» e «outrora»*”, que ama o mundo, com todo o seu sofrimento e toda a sua alegria, e por isso o quer novamente.<sup>116</sup> Nas belas palavras de Nietzsche:

*“Tudo de novo, tudo eterno, tudo encadeado, enleado, enamorado. Oh! Quanto amastes o mundo! Ó eternos, amai-o eternamente e para todo o*

---

<sup>115</sup> Heidegger sugere uma interpretação mais radical da história da serpente, afirmando que o pensamento do eterno retorno só surge para aquele homem que é capaz de o pensar. Deste modo, não haveria verdadeiramente uma opção entre o eterno retorno como ideia opressiva e a afirmação do eterno retorno. Nas suas palavras: “*Ele [Zarathustra] não pergunta apenas: «Quem é o pastor?» mas sim «Quem é o homem em cuja garganta se meterá tudo quanto há de mais pesado, de mais negro?» Resposta: aquele que pensa e sabe pensar o Eterno Retorno.*” [“*Er fragt nicht nur »Wer ist der Hirt?«, er fragt: »Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?« Antwort: jener, der den Gedanken der ewigen Wiederkunft denkt und mitdenkt (...).*”] in Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 399. Atrevemo-nos a manter a ideia de que o eterno retorno nos confronta com a dupla opção que referimos no corpo do texto, e isto porque não nos parece que a questão de Nietzsche citada por Heidegger revogue tal ideia. Entendemos que o que Nietzsche nos sugere com esta questão não é que apenas o sobre-homem pode compreender o pensamento do eterno retorno. O que a questão nos indica é que apenas o sobre-homem saberá responder adequadamente ao pensamento do eterno retorno. Só ele o poderá afirmar de forma não leviana, só ele será capaz de morder a cabeça da serpente e de, assim, assumir o eterno retorno em toda a sua plenitude: não apenas suportando-o, mas ainda e sobretudo desejando-o.

<sup>116</sup> [“(…) *«Heute» sagen wie «Einst» und «Ehemals» (...).*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, p. 246.

*sempre! Eizei também ao sofrimento: passa, mas volta! Pois todo o prazer quer... eternidade!”*<sup>117</sup>

O sobre-homem é aquele que deseja a eternidade do Instante, qualquer que ele seja, isto é, quer ele se afigure em sofrimento ou alegria. É aquele que reconhece a importância da criação e que, portanto, deseja não apenas a máxima alegria mas o sofrimento que é inerente ao gesto de criar.<sup>118</sup> O desejo

---

<sup>117</sup> [“- Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, o so liebtet ihr die Welt, - ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn alle Lust will – Ewigkeit!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, p. 358.

<sup>118</sup> Não apenas a aceitação, mas o elogio do sofrimento, mantém-se na obra de Nietzsche, de forma que mesmo em *Götzen-Dämmerung* encontramos este elogio em nome do futuro, da criação. Nas suas palavras: “Na doutrina dos mistérios, a dor é sacralizada: as «dores da parturiente» santificam a dor em geral – todo o devir e crescer, tudo o que garante o futuro tem por condição a dor... Para que exista o prazer de criar, para que se afirme eternamente a vontade de viver, deve também eternamente existir a «dor da parturiente»...” [“In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die «Wehen der Gebälerin» heiligen den Schmerz überhaupt, - alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit es die Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muss es auch ewig die «Qual der Gebälerin» geben...”] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Was ich den Alten verdanke”, 4-5, pp. 159-160. E prossegue dizendo que este elogio do sofrimento enquanto afirmação da vida corresponde ao espírito dionisíaco, a Dioniso – ele que, de acordo com a interpretação de Heidegger, elege Zarathustra para seu porta-voz, tornando-o “o mestre do eterno retorno...” [“(...) der Lehrer der ewigen Wiederkunft...”]. Cf. Martin HEIDEGGER, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, in *Vorträge und Aufsätze*, 119, p. 121. Ora, é neste sentido que se esclarece a dimensão paradoxal deste elogio do sofrimento quando Nietzsche é um grande opositor da moral cristã a qual, segundo o autor, é fundada na crueldade. A diferença está em que o sofrimento elogiado por Nietzsche é uma afirmação de vida, um renascimento, ao passo que o sofrimento elogiado pela moral cristã é, segundo o autor, uma negação da vida. Num fragmento de 1888, Nietzsche escreve: “Dioniso versus o «Crucificado»: aqui está o verdadeiro contraste. A diferença entre eles não diz respeito ao seu martírio – é uma diferença no sentido deste martírio. No primeiro caso, a vida em si mesma, a sua eterna fecundidade e o seu eterno retorno, cria tormento, destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrimento – o «Crucificado como o inocente» – vale como objecção contra esta vida, como uma fórmula para a sua condenação. (...) O Deus na cruz é uma maldição a abater-se sobre a vida, uma advertência para procurar libertar-se dela; Dioniso esquartejado é uma promessa de vida; renascerá eternamente e regressará novamente da destruição.” [“Dionysus gegen den «Gekreuzigten»: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, - nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im andern Falle gilt das Leiden, der «Gekreuzigte als der Unschuldige», als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung. (...) Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; - der in Stücke geschnittne Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.”] in

inerente ao eterno retorno será, na obra de Nietzsche, identificado mais tarde com o *amor fati*, esse amor pelo que se tem, teve e terá, desejando eternamente cada Instante que surge. Num texto de 1888, Nietzsche refere-se pela primeira vez ao *amor fati*, pondo de lado, no nosso entender, as interpretações que têm vindo a sustentar a selectividade do eterno retorno.<sup>119</sup> Este amor pelo destino não é da ordem da selecção como também não é da ordem do fatalismo. Enquanto princípio ético, o amor pelo destino convocado pelo desejo do eterno retorno tem a pretensão de nos colocar diante de cada Instante da nossa vida de forma autêntica. Trata-se, portanto, de uma tentativa de intensificação do presente que apenas seria possível considerando-o como eterno. O eterno retorno confere ao Instante a densidade que ele não teria se não pudesse haver regresso. A passagem a que nos referimos e que, no nosso entender, exclui a interpretação de que o eterno retorno é selectivo, remete-nos para a compreensão deste como *amor fati*: “uma afirmação dionisíaca do mundo tal como ele é, sem subtracção, excepção, ou selecção – ele quer o eterno percurso circular – as mesmas coisas, a mesma cadeia lógica e ilógica

---

Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 1052, pp. 687-688. Já em 1887, na obra *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche havia estabelecido a distinção entre estas duas formas de sofrimento, sugerindo que a sua crítica não se dirige ao sofrimento mas ao sentido que o ideal ascético lhe deu, o qual, para Nietzsche, foi, na verdade, um não sentido: “O homem, o animal mais corajoso e mais habituado a sofrer, não nega o sofrimento em si: quer-o, procura-o ele mesmo, com a condição de que alguém lhe mostre um sentido para isso, um para quê do sofrer. A falta de sentido do sofrimento, e não o sofrimento, foi a maldição que até hoje alastrou sobre a humanidade... e o ideal ascético oferecia-lhe um sentido!” [“Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich nicht das Leiden; er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, - und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “Was bedeuten asketische Ideale?”, 28, p. 411.

<sup>119</sup> A título de exemplo, podemos referir a interpretação de Deleuze, segundo a qual o eterno retorno tem de ser selectivo na medida em que só assim o homem poderia escolher o que é positivo, só assim poderia haver verdadeira redenção. Nas palavras de Deleuze: “Como é que aquilo que é reactivo e niilista, como é que o negativo poderia voltar, já que o eterno Retorno é o ser que se diz apenas da afirmação, do devir em acção? (...) O eterno Retorno é a Repetição; mas é a Repetição que selecciona, a Repetição que salva. Segredo prodigioso de uma repetição libertadora e seleccionante.” [“Comment ce qui est réactif et nihiliste, comment le négative pourrait-il revenir, puisque l'éternel Retour est l'être qui se dit seulement de l'affirmation, du devenir en action? (...) L'éternel Retour est la Répétition; mais c'est la Répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve. Prodigieux secret d'une répétition libératrice et sélectionnant.”] in Gilles DELEUZE, *Nietzsche*, p. 40.

dos enredos. O estádio mais elevado que um filósofo pode alcançar: permanecer dionisicamente numa relação para com a existência – a minha fórmula para isto é amor fati.”<sup>120</sup> Neste sentido, o eterno retorno é o desejo de que cada Instante seja eterno, de que a vida, em toda a sua plenitude, se repita eternamente. O eterno retorno supõe, portanto, uma afirmação não selectiva da vida.<sup>121</sup> A melhor prova desta ausência de selecção encontra-se, segundo cremos, na implicação que a ideia de eterno retorno tem sobre o passado. Contra o ressentimento da vontade que, por não poder querer retrospectivamente, desenvolve em reacção um desejo de vingança contra o passado, Nietzsche propõe a imagem de um eterno retorno não selectivo, isto é, a ideia de uma afirmação absoluta de tudo o que é passado, de todo o “aconteceu” como um “eu assim o quis”. Acerca da impotência da vontade por não poder querer retrospectivamente e da sua redenção através da afirmação de tudo o que foi, diz-nos Nietzsche:

*“Redimir os que viveram no passado e transformar todo o «aconteceu» num «eu assim o quis» - isso é que seria para mim redenção! (...) A vontade não pode querer retroactivamente, não podendo quebrar o tempo, nem a avidez do tempo, é essa a mais solitária melancolia da vontade. (...) A sua ira é o facto de o tempo não andar para trás. «Aquilo que foi» - assim se chama a pedra que ela não pode rolar. (...) Isto, e só*

---

<sup>120</sup> [“(…) einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl -, sie will den ewigen Kreislauf: - dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine Formel dafür ist amor fati.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 1041, pp. 679-680. Sobre o amor fati, veja-se ainda Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich so klug bin”, 10, p. 297.

<sup>121</sup> Em *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza») o amor fati, embora ainda não surja claramente associado ao eterno retorno, é já o amor que se traduz nessa afirmação absoluta da vida: “Amor fati: que seja este de ora em diante o meu amor! Não quero fazer guerra contra o que é feio. Não quero acusar, nem sequer acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar os olhos! E, para tudo dizer numa só fórmula: eu não quero um dia ser outra coisa senão um daqueles seres que dizem sim à vida!” [“Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 276, p. 521.

*isto, é que é propriamente vingança: a aversão da vontade contra o tempo e o seu «aconteceu».*<sup>122</sup>

A impotência da vontade frente a um passado irreversível é redimida na reconciliação da vontade com o tempo, implicada na imagem do eterno retorno. Ora, esta redenção pressupõe uma ausência de selecção – trata-se de uma afirmação absoluta do que foi, seja isso o maior sofrimento ou a maior alegria. Caso contrário, o ressentimento permaneceria, e com ele o desejo de vingança.

Se afirmamos que o eterno retorno é tão pouco selectivo como fatalista, é porque Nietzsche valoriza o papel do sobre-homem como criador de futuro e por isso Zarathustra afirma: *“Ó meus irmãos, dedico-vos e dirijo-vos a uma nova nobreza: tornai-vos geradores, criadores e semeadores de futuro (...). (...) Que a vossa vontade e o vosso passo, decidido a seguir em frente para além de vós próprios, constituam a vossa nova honra!”*<sup>123</sup> Parece-nos ser, aliás, em nome

---

<sup>122</sup> [“Die Vergangnen zu erlösen und alles «Es war» umzuschaffen in ein «So wollte ich es!» - das hieße mir erst Erlösung! (...) Nicht zurück kann der Wille wollen; daß er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, - das ist des Willens einsamste Trübsal. (...) Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; «Das, was war» - so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann. (...) Dies, ja dies allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr «Es war».”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, pp. 153-154. Em *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche regressa à afirmação da impotência da vontade, através da constatação da melancolia diante da irreversibilidade do passado: *“É bastante mau! Mais uma vez, a velha história! Quando se acabou de construir a própria casa, nota-se, de repente, que se aprendeu qualquer coisa que, pura e simplesmente, já se devia ter sabido antes de começar. O eterno e triste «demasiado tarde»! A melancolia de tudo o que está pronto!”* [“- Schlimm genug! Wieder die alte Geschichte! Wenn man sich sein Haus fertig gebaut hat, merkt man, unversehens Etwas dabei gelernt zu haben, das man schlechterdings hätte wissen müssen, bevor man zu bauen – anfang. Das ewige leidige «Zu spät!» - Die Melancholie alles Fertigen!”] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 277, pp. 228-229. Devemos a constatação da relação entre a redenção da impotência da vontade e a ideia do eterno retorno a Roberto Machado, quando o autor afirma que *“(...) a redenção do espírito de vingança exige o eterno retorno, (...) o único modo de se redimir da vingança é querer o eterno retorno de todas as coisas. Querer o passado, querer o «foi assim», reconciliar-se com o tempo até no sentido de «querer para trás» significa – embora isso ainda não seja dito explicitamente – afirmar o eterno retorno.”* in Roberto MACHADO, *Zarathustra. Tragédia Nietzscheana*, p. 109; cf. p. 152.

<sup>123</sup> [“O meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft (...). (...) Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinaus will, - das mache eure neue Ehre!”] in Friedrich

de um futuro que está em aberto que a interpretação ética do eterno retorno faz sentido.<sup>124</sup> Só entendendo assim essa dimensão do tempo poderíamos compreender o que está em jogo na proposta de entender a eternização do Instante. O próprio Zaratustra é, como refere Eugen Fink, um “*profeta do futuro*” que vive na esperança do sobre-homem.<sup>125</sup> E este é, por sua vez, para “o *homem do presente, a condição de uma redenção futura*”.<sup>126</sup> Esta abertura do futuro pressupõe, portanto, a decisão inerente ao *amor fati*, ao mesmo tempo que permite a intensificação do Instante. Ora, esta abertura e esta intensificação só são possíveis porque Deus está morto, isto é, porque a eternidade está no meio do tempo e não para além do tempo. A história do portal que Zaratustra conta ao anão mostra isso mesmo: um passado e um futuro eternos, e ainda um agora igualmente eterno, na medida em que ali se joga, em jeito de decisão, o tempo todo.

Entendemos que o sobre-homem é aquele que valoriza o Instante, e não tanto o passado ou o futuro.<sup>127</sup> Sem Deus e sem o seu correlato filosófico – o

---

NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, pp. 224-225; cf. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 8, p. 374.

<sup>124</sup> A ideia de que Nietzsche concebe um futuro em aberto, o qual denominamos como vertical, e que se opõe totalmente a uma visão fatalista, é-nos permitida pelo próprio autor quando afirma: “*Amo a incerteza acerca do futuro e não quero soçobrar pela impaciência e pelo gozo antecipado das coisas prometidas.*” [*Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft und will nicht an der Ungeduld und dem Vorwegkosten verheissener Dinge zu Grunde gehen.*] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 287, p. 528.

<sup>125</sup> Nas palavras de Eugen Fink: “(...) *ele [Zaratustra] não saberia viver se não fosse o profeta do futuro, se não pudesse viver na esperança do sobre-homem. Ele vive, assim, de vontade de futuro, na tensão que o impele rumo ao futuro longínquo.*” [(...) *er wüßte nicht zu leben, wenn er nicht der Seher der Zukunft wäre, wenn er nicht in der Hoffnung auf den Übermenschen leben könnte. Er lebt also im Willen zur Zukunft, in der vorwärtsdrängenden Gespanntheit auf das ferne Künftige.*] in Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 81.

<sup>126</sup> in Roberto MACHADO, *Zaratustra. Tragédia Nietzschiana*, pp. 74-75.

<sup>127</sup> A própria história que Zaratustra conta ao anão revela, como bem nos faz notar Heidegger, um deslocamento em termos de importância das alamedas eternas do passado e do futuro para o Instante. Nas palavras de Heidegger: “*Não obstante, Zaratustra coloca uma segunda questão ao anão. Ela não diz respeito, agora, às alamedas, mas ao próprio portal, ao «Instante» (...)*” [*Zarathustra stellt gleichwohl eine zweite Frage an den Zwerg. Sie bezieht sich jetzt nicht auf die Gassen, sondern auf den Torweg selbst, auf »den Augenblick« (...).*] in Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 262. De acordo com esta mesma interpretação, Ronald Beiner sublinha que “*Pode parecer que o que está em causa no pensamento de Nietzsche do eterno retorno não*



Ser – o sobre-homem nega a tradicional sequência teleológica, afirma o devir e ama a vida ao ponto de desejar que cada Instante seja eterno. Ser sobre-homem é, no fundo, afirmar “*essa aquiescência total à vida*” inerente ao *amor fati*, segundo uma feliz expressão de Roberto Machado.<sup>128</sup> Mas parece-nos evidente que esta intensificação do Instante não poderia existir a par de uma visão selectiva que, no presente, seleccionaria os melhores Instantes do passado, ou de uma visão fatalista do futuro segundo a qual tudo estaria já determinado. Nesse sentido, a afirmação de Nietzsche “*torna-te aquele que és*”, poderá ser entendida, a par da exigência de se superar a si mesmo, como um torna-te, no presente, aquele que foste e aquele que podes vir a ser.<sup>129</sup> Para o dizer em termos claramente temporais, esta afirmação diz respeito ao presente, mas ainda ao futuro e ao passado. Nesse sentido, tal afirmação está em íntima relação com o eterno retorno na medida em que parece existir nela a exigência do “amadurecimento” necessário àquele que deseja o eterno retorno. Heidegger sublinha esta relação entre o “torna-te aquele que és” e o pensamento do eterno retorno quando se refere ao momento em que os animais de Zarathustra lhe falam do eterno retorno e lhe anunciam que ele é o seu mestre. Como vimos, Zarathustra reage como se dormisse e isto acontece, segundo Heidegger, porque Zarathustra conversa agora com a sua alma, afirmando o eterno retorno e, desse modo, tornando-se aquele que ele é. Nas palavras de Heidegger:

---

*é o momento mas o tempo como um todo, «tudo na mesma sucessão e sequência.» Mas isto seria um mal entendido, pois é afirmando o momento que nós afirmamos todo o tempo.»* [“It may seem that what is at stake in Nietzsche’s thought of the eternal return is not the moment but the whole of time, «all in the same succession and sequence.» But this would be a misunderstanding, for it is by affirming the moment that we affirm all time.”] Cf. Ronald BEINER, “Interpretative Essay”, in Hannah ARENDT, *LK*, pp. 146-147.

<sup>128</sup> in Roberto MACHADO, *Zarathustra. Tragédia Nietzscheana*, p. 142.

<sup>129</sup> [“«Werde, der du bist!»”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, p. 263.

*“Em que medida Zarathustra está agora silencioso? Ele está assim porque conversa, solitário, apenas com a sua alma, porque encontrou o seu destino e se tornou aquele que ele é.”*<sup>130</sup>

Mas entendemos que o melhor momento para compreender esta relação entre o *“torna-te aquele que és”* e o *“amadurecimento”* necessário àquele que deseja o eterno retorno se encontra no final de *Also sprach Zarathustra*, quando Nietzsche afirma:

*“(…) Zarathustra amadureceu, a minha hora chegou. Eis a minha manhã, o meu dia começa: para o alto, agora, para o alto, ó grande Meio-Dia! Assim falava Zarathustra e deixou a sua caverna, impetuoso e forte como um sol matinal que se ergue acima de escuras montanhas.”*<sup>131</sup>

Esta é a manhã que anseia pelo meio-dia, a hora da menor sombra, sem Deus nem valores de substituição. Esta é a manhã que anseia pelo momento em que o sobre-homem, na sua grande elevação de desejo do eterno retorno, está para chegar, e, com ele, a instauração de uma nova ordem moral que encontra no Instante a intensidade da eternidade. Nesse sentido, o meio-dia, ao representar a hora do nascimento do sobre-homem, significa também o Instante em que este novo homem tem a força necessária para desejar a eternidade.

Nessa medida, à afirmação inconclusiva de Nietzsche em *Jenseits von Gut und Böse* a propósito do eterno retorno: *“Devíamos acreditar na vida eterna para...”*, talvez fosse possível acrescentar: para estarmos à altura desse grande meio-dia, isto é, para sermos capazes de conceber a intensidade de

---

<sup>130</sup> *“Welchermaßen schweigsam ist jetzt Zarathustra? Er schweigt, weil er sich einzig nur mit seiner Seele unterredet, weil er seine Bestimmung gefunden hat und der wurde, der er ist.”* in Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 280.

<sup>131</sup> *“(…) Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: - Dies ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du großer Mittag!» - - Also sprach Zarathustra und verließ seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.”* in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, p. 363.

cada Instante considerado como eterno.<sup>132</sup> É este o verdadeiro desafio ético lançado por Nietzsche através do eterno retorno. Deleuze considera que este desafio pode ser formulado à maneira kantiana: age de tal forma que queiras que cada Instante que vivas seja tomado como eterno ou, na sua formulação: “O que quiseses, quere-o de tal modo que também queiras o seu eterno retorno”.<sup>133</sup> A própria Hannah Arendt afirma sem margem para dúvidas:

*“O eterno retorno é o imperativo categórico de Nietzsche. (...) Nietzsche diz: a questão de se tu estás em condições de afirmar a vida, quer dizer, de não ser nenhum niilista, só pode comprovar-se numa pedra de toque, a saber, na pergunta de se tu estás disposto a «pensar» para ti o retorno de todos os eventos humanos, tal como esperas o consabido retorno das estações do ano.”*<sup>134</sup>

Deveremos dizer que julgamos que Nietzsche nunca aceitaria esta associação sem, pelo menos, algum esclarecimento. Para além de declarar com humor que a expressão “imperativo categórico” “faz cócegas no meu ouvido”, a crítica que dirige à moral kantiana não é rara na sua obra, considerando-a inclusivamente como a grande sucessora da moral cristã.<sup>135</sup> Trata-se, enquanto tal, de uma moral que assenta nos pressupostos da

---

<sup>132</sup> [“Man müsste schon an's ewige Leben glauben, um....”] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 227, p. 163.

<sup>133</sup> [“Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.”] in Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 77.

<sup>134</sup> [“Die ewige Wiederkehr ist Nietzsches kategorischer Imperativ. (...) sagt Nietzsche: Ob du imstande bist, das Leben zu bejahen, d. h. kein Nihilist zu sein, kann sich nur an einem erweisen, nämlich daran, dass du bereit bist, die Wiederkehr aller menschlichen Ereignisse dir so zu »denken« wie die erfahrene Wiederkehr der Jahreszeiten.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, p. 308 (1953). Esta associação entre o eterno retorno e o imperativo categórico surge ainda uma outra vez nesta mesma obra, formulada da seguinte forma: “O imperativo categórico de Nietzsche: a pergunta fundamental sobre o que tu queres fazer: é certo que o quero fazer vezes sem conta? Eis o maior peso. (...) «... viver de tal forma que queiramos viver de novo e viver assim para toda a eternidade» (...)” [“Nietzsches kategorischer Imperativ: Die Frage bei allem, was du tun willst: Ist es so, dass ich es unzählige Male tun will?, ist das grösste Schwergewicht. (...) »... so leben, dass wir nochmals leben wollen und in alle Ewigkeit so leben wollen!« (...)”] in Hannah ARENDT, *DTB*, I, pp. 142-143 (1951).

<sup>135</sup> [“(...) kitzelt mein Ohr (...)”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 335, p. 562.

universalidade e da obediência. Relativamente ao primeiro destes pressupostos, Nietzsche afirma claramente que esperar uma universalidade respeitante à moral é uma ingenuidade e que, além disso, pode nem sequer ser desejável que os homens ajam da mesma forma e de acordo com os mesmos princípios. Com o intuito de criticar especificamente a pretensão à universalidade por parte da moral kantiana, Nietzsche afirma:

*“A moral mais antiquada, nomeadamente a de Kant, exige do indivíduo acções, que se desejam de todos os seres humanos: era uma coisa linda e ingénua, como se cada um soubesse, sem mais, com que maneira de agir beneficia o conjunto da humanidade, portanto, quais as acções que, finalmente, são desejáveis; é uma teoria como a do comércio livre, pressupondo que a harmonia geral deve produzir-se por si própria, segundo leis inatas do aperfeiçoamento.”<sup>136</sup>*

A superação de si mesmo inerente ao princípio “torna-te aquele que és” exige, pelo contrário, a criação individual de valores e, com ela, a renúncia a juízos universais. No que diz respeito à obediência, podemos dizer que, segundo Nietzsche, uma moral assente em tal pressuposto ainda se alimenta

---

<sup>136</sup> [“Die ältere Moral, namentlich die Kants, verlangt vom einzelnen Handlungen, welche man von allen Menschen wünscht: das war eine schöne naive Sache; als ob ein jeder ohne weiteres wüßte, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfahre, also welche Handlungen überhaupt wünschenswert seien; es ist eine Theorie wie die vom Freihandel, voraussetzend, daß die allgemeine Harmonie sich nach eingebornen Gesetzen des Besserwerdens von selbst ergeben müsse.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, cap. 1, 25, p. 46. É nesta mesma linha que Nietzsche afirma em *Der Antichrist* que a haver um imperativo categórico, este tem de ser inventado por cada um. Nas suas palavras: “A «virtude», o «dever», o «bem em si», o Bem com carácter de impessoalidade e de validade universal... são quimeras em que se exprime o declínio, a derradeira debilitação da vida, a chinesice de Königsberg. É o contrário que determina as mais profundas leis da subsistência e do crescimento: que cada qual invente para si a sua virtude, o seu imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde sobretudo o seu dever com o conceito de dever em geral.” [“Die «Tugend», die «Pflicht», das «Gute an sich», das Gute mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit – Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt. Das Umgekehrte wird von den tiefsten Erhaltung – und Wachstums – Gesetzen geboten: dass Jeder sich seine Tugend, seinen kategorischen Imperativ erfinde. Ein Volk geht zu Grunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 11, p. 177; cf. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza»)*, 335, p. 563; 345, pp. 577-578.

de conceitos como “«culpa», «consciência», «dever», *carácter sagrado do dever*”.<sup>137</sup> Por isso, Nietzsche afirma que o imperativo categórico, à semelhança dos princípios que regiam a moral cristã, “*cheira a crueldade*”.<sup>138</sup> Nesse sentido, se é possível alguma analogia entre o imperativo categórico e o eterno retorno, ela não está na afirmação da sua universalidade nem tampouco num dever que obriga incondicionalmente, ainda que tal dever seja estabelecido pelo próprio sujeito. A nossa convicção é que considerar o eterno retorno como um imperativo categórico supõe que sujeitemos este último a alguns “ajustes”, libertando-o da exigência de universalidade e substituindo-a pela eternidade. Mas talvez o mais importante seja sublinhar que o eterno retorno consiste num desafio que o homem – ou, melhor diríamos, o sobre-homem – lança a si mesmo e que pode ser traduzido na questão: *desejas que este Instante regresse para todo o sempre?* Nisso, e apenas nisso, reside o desafio ético do eterno retorno – vive intensamente cada Instante – sem um “dever” que o preceda, sem uma exigência de universalidade, limpo de todos os conceitos que alimentaram o espírito de obrigação, de todos os padrões morais até então conhecidos. Enquanto tal, diríamos que o eterno retorno é uma ficção que o homem constrói para si mesmo ou, como Hannah Arendt

---

<sup>137</sup> [»Schuld«, »Gewissen«, »Pflicht«, »Heiligkeit der Pflicht«] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “«Schuld», «Schlechtes Gewissen» und Verwandtes”, 6, p. 294.

<sup>138</sup> [“(…) riecht nach Grausamkeit (...)”] in Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, “«Schuld», «Schlechtes Gewissen» und Verwandtes”, 6, p. 295. Esta analogia entre a moral cristã e a moral kantiana será mais tarde reafirmada por Nietzsche, caracterizando-as como morais anti-naturais ou, se quisermos, formas idênticas de uma moral que se opõe aos instintos naturais do homem: “*A moral cristã – a forma mais maligna da vontade de mentira, a autêntica Circe da humanidade -, eis o que a corrompeu. Não é o erro enquanto erro que, perante este espectáculo, me horroriza, não é a milenária falta de «boa vontade», de disciplina, de decência, de valentia no plano espiritual, que se manifesta no seu triunfo – é a falta de natureza, é o facto perfeitamente horripilante de a própria contranatureza, como moral, ter recebido as máximas honras e, como lei, como imperativo categórico, ter ficado suspensa por cima da humanidade!...*” [“*Die christliche Moral – die böseartigste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: Das, war sie verdorben hat. Es ist nicht der Irrthum als Irrthum, was mich bei diesem Anblick entsetzt, nicht der jahrtausendelange Mangel an «gutem Willen», an Zucht, an Anstand, an Tapferkeit im Geistigen, der sich in seinem Sieg verrät: - es ist der Mangel an Natur, es ist der vollkommen schauerliche Tatbestand, dass die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfangt und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängen blieb!...*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 7, p. 372.

afirma depois de citar a passagem de *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), em que Nietzsche coloca a hipótese do demônio:

*“Nenhuma versão posterior da noção de eterno retorno mostra tão inequivocamente a sua principal característica, a saber, que ela não é uma teoria, nem uma doutrina, nem sequer uma hipótese, mas um mero experimento-de-pensamento.”*<sup>139</sup>

Enquanto experiência de pensamento ou ficção, o eterno retorno é um desafio, não um imperativo entendido à maneira kantiana, que só poderia ser colocado ao homem num tempo em que a limitação de Deus é anulada. Agora, a eternidade não tem de estar para lá do tempo, como Deus promete, podendo ser concebida no Instante. A fundação de uma nova moral, para lá de Deus, por parte deste sobre-homem, depende justamente do pensamento do eterno retorno do mesmo, dessa possibilidade de pressentir a presença da eternidade em cada Instante, conferindo a este uma intensidade absoluta. A intensificação do Instante decorre, portanto, da morte de Deus, na medida em que a eternidade pode agora ser concebida na imanência do Instante. Sem Deus, o sobre-homem está diante de si próprio e é nessa solidão despojada de toda a forma de transcendência que o grande desafio moral se lhe coloca. Esse desafio moral consiste em ser-se suficientemente forte para desejar o eterno retorno, isto é, para afirmar *“eu procuro uma eternidade para todas as coisas”*,

---

<sup>139</sup> [“No later version of the eternal-recurrence notion displays so unequivocally its main characteristic, namely, that it is not a theory, not a doctrine, not even a hypothesis, but a mere thought-experiment.”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 166. É nesta mesma linha que Roberto Machado afirma que “(...) nos textos publicados, o pensamento do eterno retorno aparece principalmente como uma prova, um teste, um desafio que tem por objectivo aquilatar o efeito que a ideia de eterna repetição da vida tem sobre a vontade humana.” in Roberto MACHADO, *Zaratustra. Tragédia Nietzscheana*, pp. 150-151. Acerca da concepção do eterno retorno como uma ficção, veja-se ainda Clement ROSSET, *La force majeure*, p. 86 e Michel HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 55. Deveremos referir a este respeito que não nos parece mera coincidência o facto de o tema do eterno retorno surgir mais recorrentemente na obra *Also sprach Zarathustra*, precisamente aquela em que o “tom de ficção” acompanha a nossa leitura da primeira à última página.

ou, dito ainda de outro modo, para “«imprimir a imagem da eternidade na nossa vida»”.<sup>140</sup>

A intensidade desta proposta encontra-se precisamente no pressuposto de que Deus morreu. É por isso que se Heidegger afirma que “*Com a consciência de que «Deus morreu», começa a consciência de uma transmutação radical dos valores supremos vigentes até agora*”, e que essa transmutação tem como princípio a vontade de poder talvez possamos acrescentar que a morte de Deus vem ainda anunciar que o sobre-homem pode nascer e, com ele, uma nova moral fundada no desejo do eterno retorno do mesmo.<sup>141</sup> Essa é a lição que recebemos de *Also sprach Zarathustra* que Nietzsche caracteriza em *Ecce Homo* como “*um poço inesgotável*”.<sup>142</sup> A multiplicidade de interpretações diversas, e igualmente legítimas, a respeito da doutrina de Zarathustra, nomeadamente, a configuração nietzscheana da vontade de poder, do eterno retorno e do sobre-homem, atesta que isso é bem verdade.

Propusemos que estes temas têm em Nietzsche uma configuração predominantemente ética: o sobre-homem é aquele que é capaz de criar valores, de legislar para si próprio, e o eterno retorno é, por assim dizer, o desafio que este novo homem tem de se colocar de forma a fundar esta nova ordem moral. Ora, consideramos que as preocupações morais de Nietzsche poderão ter contribuído para que Hannah Arendt desconsiderasse a teia que o autor construiu em torno da morte de Deus, acentuando as implicações desta morte no que respeita à destruição dos dualismos metafísicos tradicionais. E de facto, numa passagem de *The Life of the Mind*, quando Hannah Arendt se pronuncia quanto às verdadeiras intenções de Nietzsche, exclusivamente morais e

---

<sup>140</sup> [“(…) ich suche nach einer Ewigkeit für jegliches (…).] in Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 1065, p. 694; [“»Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben!«”] in Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 11, cit. in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 732 (1969).

<sup>141</sup> [“Mit dem Bewußtsein, daß »Gott tot ist«, beginnt das Bewußtsein von einer radikalen Umwertung der bisherigen obersten Werte.”] Cf. Martin HEIDEGGER, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in *Holzwege*, 231, p. 250.

<sup>142</sup> [“(…) unerschöpflicher Brunnen (…).] in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Vorwort”, 4, p. 259.

filosóficas, podemos perceber ali a reafirmação da sua tese relativamente ao menosprezo a que a história da filosofia condenou a política.

*“Claramente, o que é indispensável não é mudar o mundo ou os homens mas mudar o modo como eles o «avaliam», por outras palavras, o seu modo de pensar e reflectir sobre o mundo. Nas palavras de Nietzsche, o que tem de ser superado são os filósofos, aqueles cuja «vida é uma experimentação de cognição»; a esses deve ser ensinada a maneira de lidar com o mundo.”*<sup>143</sup>

Efectivamente, quando partimos para uma leitura da obra de Nietzsche não devemos esperar encontrar, em parte alguma, uma teoria política ou sequer o elogio da pluralidade. Nietzsche entendia que a política do seu tempo, à semelhança da religião, incentivava “a moral do rebanho” e que, neste sentido, era herdeira do cristianismo.<sup>144</sup> Contra o instinto gregário das comunidades, que é instinto porque os fracos não o podem evitar, Nietzsche elogia sempre a solidão. O próprio *Also sprach Zarathustra* deve ser lido, como Nietzsche nos indica em *Ecce Homo*, como um imenso elogio à solidão.

*“Mas preciso de solidão, quer dizer, de convalescença, de regresso a mim, do sopro de um ar livre, leve, brincalhão... Todo o meu Zarathustra é um ditirambo à solidão, ou, se bem me entenderam, à pureza...”*<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> [“Clearly, what is needful is not to change the world or men but to change their way of «evaluating» it, their way, in other words, of thinking and reflecting about it. In Nietzsche’s words, what must be overcome are the philosophers, those whose «life is an experiment of cognition»; they must be taught how to cope.”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 170; cf. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 324, p. 552.

<sup>144</sup> A este respeito, diz-nos Nietzsche: “Com a ajuda de uma religião que favorecia e lisonjeava os apetites mais sublimes do animal do rebanho, chegou-se ao ponto de nós próprios encontrarmos, em correntes políticas e sociais, uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento democrático constitui a herança dos cristãos.” [“(…) ja mit Hilfe einer Religion, welche den sublimsten Herdentier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 202, pp. 124-125.

<sup>145</sup> [“Aber ich habe Einsamkeit nötig, will sagen, Genesung, Rückkehr zu mir, den Atem einer freien leichten spielenden Luft... Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf



Nesse sentido, a esfera que deve ser preservada é, segundo Nietzsche, a daqueles indivíduos que não querem participar na política e, não, como Hannah Arendt sugere, a daqueles que, querendo participar na política, o deverão poder fazer. É àqueles, aos solitários, que Nietzsche se dirige; é a esfera deles que o autor quer preservar.<sup>146</sup> E mesmo no que se refere às figuras predominantemente políticas da esfera pública – a liberdade e a autoridade – Nietzsche não altera a perspectiva ao longo da sua obra. Em *Menschliches, Allzumenschliches* Nietzsche identifica a autoridade como a perigosa companheira de toda a continuidade, na medida em que, assim, ela se opõe ao melhoramento da comunidade.<sup>147</sup> Dez anos depois, em *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche continua a ser claro quanto ao seu menosprezo pela autoridade. A existir um valor nestes conceitos predominantemente políticos, ele está na liberdade, ou antes, na luta pela liberdade. E isto porque esta luta representa um perigo, obrigando-nos a ser fortes. Ora, vemos como, mesmo elogiando a luta pela liberdade, Nietzsche não está obviamente preocupado com a durabilidade política da liberdade, mas apenas com aquilo que a luta pela liberdade representa em termos do aumento da força do homem. Para utilizar a sua linguagem, diríamos que este elogio da luta pela liberdade é em nome do incremento da vontade de poder. Daí a sua repulsa pelas instituições liberais, as quais caracteriza como lugares que conduzem ao instinto gregário. A luta pela liberdade só é importante para Nietzsche na medida em que ela aumenta a vontade de poder no homem, isto é, enquanto o conduz à sua auto-

---

*die Einsamkeit, oder, wenn man mich verstanden hat, auf die Reinheit..."]* in Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, "Warum ich so weise bin", 8, p. 276. Acerca do elogio à solidão, por oposição ao instinto gregário, veja-se ainda Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 212, pp. 146-147, 268, pp. 221-222, 284, pp. 231-232. Sobre a identificação dos fracos com o instinto gregário e a resistência dos fortes a este mesmo instinto, veja-se Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, "Was bedeuten asketische Ideale?", 18, p. 382.

<sup>146</sup> A respeito da salvaguarda da esfera daqueles que não querem participar na política, diz-nos Nietzsche: "É que, em primeiro lugar, deve mais do que nunca ser permitido a alguns absterem-se da política e porem-se um pouco de lado (...)." [*"Zuerst nämlich muß es einigen mehr als je, erlaubt sein, sich der Politik zu enthalten und ein wenig beiseite zu treten (...)."*] in Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, cap. 8, 438, p. 286.

<sup>147</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, cap. 5, 224, p. 189.

-superação. É por isso que, mais uma vez, estamos diante do indivíduo e não da pluralidade humana. Podemos percebê-lo nas suas palavras:

*“O valor de uma coisa não reside no que com ela se alcança, mas no que por ela se paga – no que nos custa. (...) Os povos que tinham algum valor, que tiveram valor, não o adquiriram mediante instituições liberais: o grande perigo fez deles algo que merece o respeito, o perigo que justamente nos ensina a conhecer os nossos meios de defesa, as nossas virtudes, as nossas armas, o nosso espírito, - que nos obriga a ser fortes...”*<sup>148</sup>

Não nos demoraremos mais nesta demonstração. Nietzsche não é, seguramente, um pensador que elogie o encontro plural dos homens e a política como domínio onde esse encontro se efectiva. Mais ainda: entendemos ser correcto afirmar que o dito “Deus morreu” não assume em Nietzsche um alcance fundamentalmente político, como a ausência de uma teoria política bem o atesta.<sup>149</sup> As suas repercussões são, além de metafísicas, sobretudo morais. Com a morte de Deus abre-se a possibilidade de um sobre-homem, um ser solitário capaz de fundar uma nova moral cuja condição suprema é a força suficiente não apenas para suportar o eterno retorno, mas ainda e sobretudo para desejar a intensificação de cada Instante, para considerar a eternidade do

---

<sup>148</sup> [*“Der Werth einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt, - was sie uns kostet. (...) Die Völker, die etwas wert waren, werth wurden, wurden dies nie unter liberalen Institutionen: die grosse Gefahr machte Etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient, die Gefahr, die uns unsre Hilfsmittel, unsre Tugenden, unsre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, - die uns zwingt, stark zu sein...”*] in Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 38, pp. 139-140.

<sup>149</sup> Se afirmamos que o dito “Deus morreu” não assume em Nietzsche um alcance fundamentalmente político, pretendemos sugerir que o interesse do autor no tema da morte de Deus não era, pelo menos, sobretudo político. A ausência de uma teoria política indica-nos a pouca importância que o autor conferia a este domínio, de modo que parece legítimo afirmar que a morte de Deus não é, pura e simplesmente, um tema político. No entanto, se usamos o termo “fundamentalmente”, pretendemos deixar em aberto a ideia de que Nietzsche, este homem que se auto-denominou como “dinamite” [*“(...) ich bin Dynamit.”*], acreditava que só depois da destruição teórica que ele empreendeu seria possível uma “grande política” [*“(...) grosse Politik.”*]. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Warum ich ein Schicksal bin”, 1, pp. 365, 366. Os contornos desta ideia, da concepção desta grandeza, ficaram contudo por esclarecer.

seu presente. O desejo do meio-dia é, na verdade, a esperança da natalidade, de um nascimento para lá de todas as sombras. Ele é “*o caminho para uma nova manhã*”, para um renascer do homem enquanto sobre-homem.<sup>150</sup> O meio-dia é, afinal, a hora em que o sobre-homem será capaz de viver intensamente o seu Instante ao ponto de desejar a sua eternidade.

Podemos então concluir que a morte de Deus representa, em termos morais, esta esperança no nascimento de um novo homem que intensifica o seu Instante. Mas é agora altura de regressarmos a Hannah Arendt. Partimos da convicção de que a morte de Deus representa o fim de uma tradição de pensamento que assentou na concepção de uma fonte divina da autoridade política, e defendemos que os movimentos totalitários surgiram a partir de uma conjuntura favorável à anulação absoluta da figura da autoridade enquanto reconhecimento da importância da fundação e da sua corporização legislativa. Esta anulação revelou-se absolutamente fundamental no atentado concretizado por tais movimentos contra a liberdade política. Neste sentido, é preciso compreender que é imenso o que a morte de Deus representa em termos de perigo para a política. Além disso, depois da concretização absoluta do naufrágio levada a cabo pela dominação totalitária, o tesouro, esse empenhamento plural dos homens na renovação do mundo comum, parece assumir-se no presente como perdido. Mas se ainda nos resta a memória, essa faculdade fundamental que nos permite viajar até ao passado, poderá ser ela a única forma de recuperarmos o espírito revolucionário que essa linha do tempo tem para nos ensinar e, a par disso, de imaginarmos como possível um futuro repleto da sua imprevisibilidade fundamental. É urgente abriremos os olhos neste vértice que é o tempo presente. Desse lugar, quem sabe se descobrimos o tesouro na própria verticalidade do futuro incerto? Se a onipotência humana e o terror do inferno na terra foram, respectivamente, as respostas políticas do

---

<sup>150</sup> Nas palavras de Nietzsche: “*E este é o Grande Meio-Dia porque o homem está a meio do seu trajecto entre o animal e o sobre-homem e exalta como a sua maior esperança o seu caminho para o anoitecer, pois é esse o caminho para uma nova manhã.*” [“*Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.*”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, I, p. 84.

século XX à morte do estatuto de Deus como fonte de autoridade e ao facto de o inferno deixar de poder ser contado entre os instrumentos políticos, deveremos sublinhar que Hannah Arendt desvaloriza o credo contemporâneo de que estamos a viver um momento histórico de niilismo em termos da nossa possibilidade de agir. Hannah Arendt não alimenta a esterilidade inerente a um registo pessimista de reflexão. Pelo contrário, assume sempre a posição de quem, diante da catástrofe, não a tenta ignorar mas, e sobretudo, a enfrenta. Só assim, diante dela, poderemos compreender melhor os riscos que corremos no futuro. No caso concreto da liberdade política, aquilo que devemos compreender é que a crise de autoridade que hoje vivemos pode vir a tornar-se numa das grandes catástrofes do nosso século, para além de que *“todo o declínio de poder é um convite aberto à violência”*.<sup>151</sup> Mas é essa mesma compreensão que nos pode recordar a importância de começar, de agir, isto é, de voltar a nascer. Nesta medida, talvez o tesouro não esteja, como provavelmente nunca esteve, fatalmente perdido.

Resta saber se, à semelhança do sobre-homem – a criança que nasce e cria valores – o homem de acção pode ainda sê-lo, isto é, nascer e agir. Mais ainda: resta saber se, próximos de um tempo em que a resposta à morte de Deus foi a absoluta anulação da possibilidade de um conjunto de homens se unir entre si fazendo frente a um futuro vertical, o presente da acção pode ainda ser vivido com a intensidade que lhe é própria. Haverá em sentido político um grande meio-dia? Poderão os homens esperar ainda, na hora da menor sombra, a natalidade que é inerente à sua acção? Estaremos ainda à altura da intensidade do tempo em que se desenrola a acção – esse presente intenso que estará pronto a regressar na medida em que permanecerá potencialmente na memória dos homens?

---

<sup>151</sup> [*“(…) every decrease in power is an open invitation to violence (…).”*] in Hannah ARENDT, OV, p. 87.

#### 4- Entre o nascimento e a morte

Para compreendermos a esperança que Hannah Arendt deposita na natalidade inerente à acção, torna-se necessário que recordemos, em primeiro lugar, a natureza linear do movimento temporal que a vida humana, encerrada entre os limites biológicos do nascimento e da morte, representa no interior do tempo cíclico do universo. Isto porque o nascimento é uma novidade e só é possível concebermos o surgimento de algo de novo no mundo se supusermos uma concepção linear do tempo. É curioso verificar que Hannah Arendt recorre à imagem de eterno retorno, em sentido cosmológico, com o intuito de ilustrar o movimento cíclico da natureza, isto é, a dimensão recorrentemente eterna de tudo aquilo que compõe o universo, desde os astros à própria vida biológica de todas as espécies. Num universo onde tudo é cíclico, o movimento que aí se produz é o garante da perenidade de toda a existência. A existência funda-se, portanto, nesta dimensão cíclica inerente ao próprio eterno retorno enquanto lei geral do cosmos. É por isso que Hannah Arendt afirma de forma radical:

*“Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche chegou, à afirmação do «eterno retorno» (ewige Wiederkehr) como o mais alto princípio de toda a existência, simplesmente não sabe do que está a falar.”<sup>152</sup>*

Ora, apesar de a vida humana se inscrever, como toda a existência, no movimento cíclico do próprio universo, ela não se esgota nessa acepção lata ou biológica de “vida”. A vida humana, encerrada entre os limites do nascimento e da morte, produz, por assim dizer, uma interrupção no movimento cíclico do universo em jeito de linearidade. Esta linha inicia-se com o nascimento e termina com a morte, interrompendo, através desta possibilidade de aparecer e desaparecer no mundo, o movimento constante e eterno do cosmos. É evidente que todos os seres vivos nascem e morrem, mas

---

<sup>152</sup> [“A philosophy of life that does not arrive, as did Nietzsche, at the affirmation of «eternal recurrence» (ewige Wiederkehr) as the highest principle of all being, simply does not know what it is talking about.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 97.

o reconhecimento desse nascimento e dessa morte, isto é, da interrupção que a vida introduz no movimento cíclico do próprio universo, só é permitida, tanto quanto julgamos saber, ao próprio homem. Cada vida humana é, por assim dizer, uma história. E é por isso que só o homem tem a possibilidade de reconhecer o seu nascimento e a sua morte, bem como o nascimento e a morte de outros seres vivos, como história. O nascimento e a morte são, portanto, os limites dessa história que cada homem é. Nessa história, que Hannah Arendt também denomina como “*biografia*”, incluem-se todos os acontecimentos cuja memória permite uma narrativa, entre os quais se incluem, obviamente, as acções.<sup>153</sup>

Se atentarmos nos limites dessa história, verificamos que eles nos apontam para sentidos distintos. O nascimento, enquanto facto biológico, revela a possibilidade da natalidade, isto é, a consciência de que é possível surgir uma novidade no mundo. Por outro lado, a morte, enquanto facto biológico, revela-nos a nossa mortalidade, ou seja, a consciência da nossa finitude. Nesse sentido, podemos dizer que a natalidade está para a novidade como a mortalidade está para a finitude.

A morte revela-se como a instância que pode conferir a cada homem a consciência da sua finitude. Ela é, como é sabido, o fim da linearidade inaugurada pelo nascimento. Ora, como vimos no capítulo I, a consciência da nossa mortalidade é fundamental para assumirmos a coragem necessária para agir. É porque sabemos que somos seres mortais que a própria acção pode ser chamada de corajosa, para além de ser legítimo afirmar que a garantia da imortalidade não solicitaria ao homem o desejo de uma maior autenticidade, isto é, de, pela acção, dar início a algo de novo, e de assim alcançar a imortalidade pelos seus feitos num mundo que lhe sobrevive. Nesse sentido, a mortalidade humana, oferecendo-nos a imagem da nossa finitude, parece ter algum significado em termos políticos. Esse significado depende, no entanto, de se entender o futuro como vertical, isto é, de se compreender que a imagem

---

<sup>153</sup> [“(…) *biography* (…).”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 97.

da nossa finitude não nos revela um futuro determinado mas, muito pelo contrário, um futuro em aberto onde a acção, sempre imprevisível, pode surgir.

Não há filósofo que mais páginas tenha dedicado à concepção de homem como ser-para-a-morte, enquanto ser que, tornando-se consciente da sua finitude, descobre a sua abertura ao poder-ser, isto é, à liberdade de escolher o seu futuro, do que Heidegger. E, contudo, apesar da influência que este filósofo exerceu sobre o pensamento de Hannah Arendt, não encontramos na obra da autora o elogio da mortalidade mas, pelo contrário, o da natalidade. Porque será que isto acontece? Porque será que Hannah Arendt compreende a natalidade como categoria central do pensamento político? A resposta a esta questão exige que olhemos a concepção heideggeriana de homem como ser-para-a-morte. Na medida em que esta concepção tem inúmeros significados e repercussões no seu pensamento, e já que a nossa preocupação fundamental é averiguar em que sentido a mortalidade pode estar relacionada com a política e a acção, circunscreveremos a nossa análise à relação que Heidegger estabelece entre a antecipação da morte própria, enquanto consciência da nossa finitude, e a abertura ao futuro, enquanto poder-ser.<sup>154</sup>

#### 4.1- O ser-para-a-morte e a verticalidade do futuro

O elogio heideggeriano do Dasein como ser-para-a-morte parte do mesmo princípio de oposição que encontramos em Hannah Arendt entre o

---

<sup>154</sup> Para este propósito, centrar-nos-emos sobretudo na obra *Sein und Zeit* (1927) e na conferência *Der Begriff der Zeit* (pronunciada em 1924). Estes são dois textos considerados como pertencendo ao 1º Heidegger, isto é, ao momento anterior à “viragem” que se dá em meados dos anos 30. A principal razão para nos centrarmos nestes textos é o facto de ser neste período que Heidegger se refere concretamente à questão da morte própria. Mas há ainda uma outra razão para nos centrarmos sobretudo em *Sein und Zeit*. Trata-se do nosso interesse em acentuar que a concepção da descoberta do Dasein como ser-para-a-morte revela um projecto existencial fundamentalmente centrado no eu. Ora, consideramos que o desenho deste projecto é por demais evidente em *Sein und Zeit*.

tempo cíclico ou infinito do cosmos e o tempo linear ou finito do homem.<sup>155</sup> Por isso, Heidegger afirma que *“na ordem da apreensão compreensiva, a finitude do tempo só se torna inteiramente visível quando o «tempo sem fim» está evidenciado de molde a ser-lhe contraposto”*.<sup>156</sup> Encontramos nesta, como noutras passagens de *Sein und Zeit*, a tentativa de tornar clara a dimensão finita da vida do homem. É a partir da consciência desta finitude que o Dasein pode assumir-se como um ser-para-a-morte e, enquanto tal, enfrentar o seu poder-ser diante de um futuro vertical.

A morte é, como é sabido, uma possibilidade inerente ao homem, na medida em que existe, enquanto tal, desde que ele nasce. No entanto, como nos faz notar Heidegger, se desde o seu nascimento o Dasein tem a possibilidade da morte, ao assumir-se como ser-no-mundo e ser-com-os-outros, esquece frequentemente essa sua possibilidade última. Em registo de ocupação, com o mundo e com os outros, o Dasein, enquanto ser-no-mundo, vive a maior parte do tempo desconhecendo que é um ser-para-a-morte.

*“Ao existir, o Dasein já está lançado também nesta possibilidade. Que esteja entregue à sua morte e que, por conseguinte, a morte faça parte do ser-no-mundo, é algo de que o Dasein não tem imediata e regularmente um saber expresso, e menos ainda teórico.”*<sup>157</sup>

Isto sucede porque antes de se descobrir como projectando-se para a possibilidade da morte, o Dasein está lançado no mundo. E se esta condição de estar lançado no mundo não é à partida negativa, na medida em que representa a própria possibilidade de o Dasein ser um ser-no-mundo e,

---

<sup>155</sup> A tradução literal e mais correcta do termo *Dasein* é “ser-aí”. Optámos, no entanto, por não traduzir este termo por considerarmos que ele se encontra integrado na terminologia heideggeriana reconhecida em Portugal.

<sup>156</sup> *“In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die »endlose Zeit« herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden.”* in Martin HEIDEGGER, SZ, § 65, 331, pp. 437-438.

<sup>157</sup> *“Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen. Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen.”* in Martin HEIDEGGER, SZ, § 50, 251, pp. 333-334.



portanto, existir, a verdade é que, enquanto tal, o Dasein tende a permanecer em queda, isto é, circunscrito à quotidianidade do mundo das ocupações. A queda representa, em Heidegger, uma disposição para a superficialidade: do discurso (enquanto tagarelice – *Gerede*), do desejo de novidade (enquanto curiosidade – *Neugier*) e do interesse pelo mundo (enquanto ambiguidade – *Zweideutigkeit*).<sup>158</sup> Trata-se, além disso, de uma condição que nos tenta, a cada momento, para si própria e para as suas limitações intrínsecas. Circunscritos à nossa condição de seres-no-mundo, sentimo-nos tentados a permanecer na quotidianidade da queda e isto porque, como esclarece Heidegger, “o ser-no-mundo é em si mesmo tentador”.<sup>159</sup> A tentação consiste em permanecer ocupado com o mundo, circunscrito a uma quotidianidade que permite que o Dasein se mantenha numa alienação face a si próprio ou, o que em Heidegger significa o mesmo, ao seu futuro e à possibilidade de um poder-ser em sentido próprio.

*“O ficar absorvido pelo impessoal e pelo «mundo» receado revela como que uma fuga do Dasein perante si mesmo como se fugisse de poder-ser-ele-próprio. (...) Nessa fuga, o Dasein justamente não se coloca diante de si mesmo. O desvio conduz, em correspondência, ao mais genuíno traço da queda, para fora do Dasein.”*<sup>160</sup>

A quotidianidade da queda representa uma fuga do Dasein relativamente a si mesmo, um esquecimento de si, circunscrevendo-o a um registo do impessoal que é inerente ao seu modo de ser enquanto permanece no mundo das ocupações. Em termos temporais, podemos dizer que a quotidianidade da queda limita o Dasein a um eterno presente, impedindo-o de se olhar como um poder-ser em sentido próprio. A diferença entre a queda e a abertura a este

---

<sup>158</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, SZ, §§ 35-37, 167-175, pp. 222-232.

<sup>159</sup> [“*Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst versucherisch.*”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 38, 177, p. 235.

<sup>160</sup> [“*Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. (...) In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade nicht vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens weg vom Dasein.*”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 40, 184, p. 245.

poder-ser pode ser melhor compreendida se a pensarmos em termos das disposições que ambas, a queda e a abertura, pressupõem no que diz respeito à morte. Enquanto permanece na queda tentadora e dominante, o Dasein teme o facto de deixar de viver. Pelo contrário, para que o Dasein possa assumir a abertura ao seu poder-ser, ele tem de descobrir a disposição rara de ser um ser-para-a-morte, isto é, a angústia.<sup>161</sup>

A angústia distingue-se do mero temor de deixar de viver, o qual, centrando-se na morte como facto biológico, conduz os homens a fugirem da possibilidade de serem seres-para-a-morte. Pelo contrário, a angústia não é medo de deixar de viver; ela é antes a disposição que confronta o Dasein com a inquietude diante do nada, isto é, com a possibilidade da impossibilidade da sua existência.<sup>162</sup> Ora, a diferença entre estas duas formas de antecipação da morte é que a angústia consiste na inquietude diante da consciência da nossa finitude, isto é, diante da nossa mortalidade, abrindo-nos ao poder-ser, ao

---

<sup>161</sup> Acerca do contraste entre a frequência da queda e a raridade da angústia, diz-nos Heidegger: *“Dado o predomínio da queda e da publicidade, a angústia «propriamente dita» é, além do mais, rara.”* [*“»Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 40, 190, p. 252. A própria definição que Heidegger nos oferece de “quotidianidade” remete-nos para a frequência com que, sem que haja lugar para uma escolha, o Dasein tende a assumi-la: *“Denominámos quotidiano o modo de ser em que o Dasein, de início e na maior parte das vezes, se mantém. (...) A quotidianidade determina o Dasein mesmo quando ele não escolheu para «herói» o impessoal.”* [*“Wir nannten die Seinsart, in der sich das Dasein zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit. (...) Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als »Helden« gewählt hat.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 71, 370-371, pp. 489-490. Acerca da relação entre o temor e a queda, Heidegger afirma que a queda favorece o sentimento do temor, o qual surge em lugar de uma angústia que, em tal condição, permanece velada. Nas suas palavras: *“Temor é angústia imprópria, entregue à queda do «mundo» e, como tal, angústia nela mesma velada.”* [*“Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verbogene Angst.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 40, 189, p. 252.

<sup>162</sup> Acerca desta definição de angústia como disposição própria do Dasein frente à sua finitude, isto é, à possibilidade do nada da sua existência, diz-nos Heidegger: *“Todavia, a disposição que permite manter em aberto a ameaça crescente, permanente e nítida de si mesmo, a qual emerge do ser mais próprio e singular do Dasein, é a angústia. É nela que o Dasein se encontra frente ao nada da possível impossibilidade da sua existência. (...) O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia.”* [*“Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. (...) Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 53, 265-266, pp. 352-353; cf. § 40, 186-187, p. 248.

passo que o temor se centra na ameaça da morte como facto biológico, como mero fim. Acerca da diferença entre a angústia e o simples medo de deixar de viver, diz-nos Heidegger:

*“Não se deve confundir a angústia diante da morte com o temor de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental do Dasein, a angústia não é um humor «fraco», arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura ao facto de que, como ser-lançado, o Dasein existe para o seu fim.”*<sup>163</sup>

Entre o temor e a angústia perante a morte joga-se, a nosso ver, a diferenciação heideggeriana entre uma disposição imprópria e uma disposição própria, que talvez possamos assumir como a distinção ontológica entre vida inautêntica e vida autêntica, respectivamente.<sup>164</sup> A vida inautêntica, inerente ao Dasein enquanto permanece um ser em queda, consiste em olhar a morte como facto biológico com o temor de quem passa a vida a fugir dela e da consciência de que ela consiste na finitude que nos pode confrontar com a elevação a um poder-ser em sentido próprio. Este modo de vida é o mais comum na medida em que o homem vive a maior parte do tempo de forma inautêntica, fugindo da possibilidade de ser um ser-para-a-morte. Enquanto tal, o homem foge dele mesmo e da sua própria morte. Pelo contrário, a vida autêntica corresponde aos momentos em que o Dasein, diante da antecipação da morte, toma consciência da sua finitude e se angustia ao ponto de se elevar a um poder-ser em sentido próprio, assumindo assim a sua máxima autenticidade. Podemos, portanto, dizer que, diante da possibilidade da morte, o temor está para a vida inautêntica como a angústia está para a vida

---

<sup>163</sup> [*“Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 50, 251, p. 334.

<sup>164</sup> É o próprio Heidegger que nos alerta para a correcção de se compreender estes dois modos de disposição ou, se quisermos, estes dois tipos de vida num sentido ético. Trata-se, em vez disso, como o autor esclarece na obra *Ueber den Humanismus*, de dois conceitos ontológicos que pretendem dar nome a duas formas específicas de relação do Dasein com o seu ser. Cf. Martin HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus*, p. 82.

autêntica. Mas a diferença entre estes dois modos de vida pode ser melhor explicitada se a pensarmos em termos temporais. Ambos, temor e angústia, dependem do passado, o qual, pelo facto de ser trazido ao presente, Heidegger denomina como “*ter sido*”. Dito de outro modo, o que fomos, enquanto história ainda inacabada, interfere inevitavelmente na escolha entre o temor ou a angústia perante a morte própria. Mas só a angústia se relaciona de modo autêntico com o futuro. O temor fica como que “agarrado” ao passado, temendo que este, trazido até ao presente, se perca pela morte. Pelo contrário, a angústia é consciência da morte como finitude que não fecha o presente a si mesmo e ao passado mas que, pelo contrário, resulta da decisão de assumir a antecipação da morte como abertura a um poder-ser, a um ser mais do que aquilo que somos.

*“Embora ambos os modos da disposição, temor e angústia, se fundem primariamente num ter sido, a sua origem, no entanto, é distinta do ponto de vista da forma como cada um deles se temporaliza dentro do todo do cuidado. A angústia surge do futuro da decisão. O temor surge da actualidade perdida que, temerosamente, teme o temor, para então nele cair.”*<sup>165</sup>

Compreendendo-se como ser-para-a-morte, o Dasein é aquele que não apenas carrega consigo, no presente, o “ter sido”, mas que ainda, através da antecipação da sua morte, abre o seu presente ao sentido do futuro. O Dasein, descobrindo-se como ser-para-a-morte, descola a sua existência do mundo das ocupações, o mundo de uma existência meramente actual, deixando assim de estar perdido no mundo de que se ocupa. Neste sentido, a antecipação da morte, reveladora da sua finitude, coloca o Dasein diante do seu futuro, recuperando-o, por assim dizer, do esgotamento que a quotidianidade representa enquanto sentido existencial do mundo das ocupações.

---

<sup>165</sup> [“Obzwar beide Modi der Befindlichkeit, Furcht und Angst, primär in einer Gewesenheit gründen, so ist doch im Hinblick auf ihre je eigene Zeitigung im Ganzen der Sorge ihr Ursprung verschieden. Die Angst entspringt aus der Zukunft der Entschlossenheit, die Furcht aus der verlorenen Gegenwart, die furchtsam die Furcht befürchtet, um ihr so erst recht zu verfallen.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 68 b), 344-345, p. 456.

*“No estar-lançado, o Dasein também se esgarça, ou seja, lançado no mundo, ele perde-se no «mundo», na medida em que está, de facto, referido àquilo de que se ocupa. A actualidade, que forma o sentido existencial desse arrastar-se nas ocupações, jamais conquista por si mesma um outro horizonte ekstático, a não ser que, numa decisão, se recupere da sua perdição. Essa recuperação visa abrir cada situação para o instante que se sustenta e, ao mesmo tempo, abrir a «situação limite» originária do ser-para-a-morte.”*<sup>166</sup>

Mas qual é a origem desta decisão do Dasein de assumir a sua angústia como ser-para-a-morte, isto é, de se colocar autenticamente frente ao seu futuro? Vimos como o Dasein, encontrando-se em queda, está perdido no mundo das ocupações, permanecendo num registo de quotidianidade que se traduz num esquecimento ou fuga de si próprio. A queda é, neste sentido, um desvio do Dasein relativamente a si mesmo e ao seu poder-ser mais próprio. Ora, a razão pela qual o Dasein pode retirar-se da quotidianidade inerente à sua queda e, consciente da sua mortalidade, colocar-se a questão de si próprio e do seu poder-ser, é o facto de o ser do Dasein ser o cuidado.<sup>167</sup> Enquanto

---

<sup>166</sup> [*“Das Dasein wird in der Geworfenheit mitgerissen, das heißt, als in die Welt Geworfenes verliert es sich an die «Welt» in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende. Die Gegenwart, die den existenzialen Sinn des Mitgenommenwerdens ausmacht, gewinnt von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizon, es sei denn, sie werde im Entschluß aus ihrer Verlorenheit zurückgeholt, um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche »Grenzsituation« des Seins zum Tode zu erschließen.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 68 c), 348-349, p. 461.

<sup>167</sup> Acerca da precedência da consciência da nossa finitude, da nossa mortalidade, relativamente ao fenómeno do cuidado, Piotr Hoffman afirma: *“O Dasein é cuidado porque está sempre preocupado com o seu ser. A minha vida (...) não é algo que me seja indiferente (...); pelo contrário, é algo que me interessa. Ora, a minha vida interessa-me – na verdade, deve interessar-me – apenas porque estou consciente de que não a tenho «para sempre» e «de uma vez por todas», a vida interessa porque estou consciente de que ela me pode ser tirada pelo poder da morte. E portanto o cuidado é o estado básico do Dasein apenas porque o Dasein é, e compreende-se como sendo, uma criatura mortal (...).”* [*“Dasein is care, for Dasein is always concerned about its being. My life (...) is not something indifferent to me (...); on the contrary, it is something that matters to me. Now my life matters to me – indeed must matter to me – only because I am aware that I don’t have it «forever» and «once for all», life matters only because I am aware that it can be snatched away from me by the power of death. And so care is Dasein’s basic state only because Dasein is, and*

elemento constitutivo do Dasein, o cuidado remete-o para uma “*dedicação*” à sua vida, para uma atenção relativamente àquilo que ele é e pode ser.<sup>168</sup> Enquanto tal, o cuidado é aquilo que distingue o Dasein de todos os outros entes, na medida em que ele é o único a quem interessa a questão do seu próprio ser ou, dito de outro modo, a questão do si-próprio. Num artigo intitulado “What is Existenz-Philosophie?”, publicado em inglês em 1946 na *Partisan Review*, Hannah Arendt afirma que, no contexto da filosofia de Heidegger, entender o ser do Dasein como cuidado consigo mesmo é afirmar aquilo que o distingue de todos os outros entes:

*“A natureza do Dasein não é o facto de que ele simplesmente é, mas, em vez disso, de que no seu ser aquilo que sobretudo lhe diz respeito é o seu próprio ser. Este elemento básico é denominado como «cuidado» (...).”*<sup>169</sup>

O cuidado é a característica do Dasein que, através do reconhecimento da sua finitude, o leva a viver autenticamente como ser-para-a-morte, isto é, a suspender a sua queda e a procurar-se a si próprio. Nesta procura de si mesmo, o Dasein está consciente da tentação em que consiste a quotidianidade da queda, da determinação factual de um passado que ainda é mas, sobretudo, da importância de intensificar a sua vida num poder-ser mais próprio. O cuidado, na medida em que cuidar vem do latim *cogitare*, significa em Heidegger compreensão, tomada de consciência pelo Dasein dos momentos estruturais do seu ser: *facticidade* – a consciência de que se precede a si mesmo por já ser um ser lançado no mundo; *queda* – a consciência da tentação de um encontrar-se ocupado; e *ek-sistência* – a consciência de que é um ser projectado para um poder-ser. Antes de nos dedicarmos à análise desta última consciência, que, na verdade, é aquela que

---

*understands itself as being, a mortal creature (...).”* Cf. Piotr HOFFMAN, “Death, time, history: Division II of *Being and Time*”, in Charles B. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 227.

<sup>168</sup> [“ (...) »Hingabe« (...).”] Cf. Martin HEIDEGGER, SZ, § 42, 199, p. 265.

<sup>169</sup> [“The nature of Dasein is not that it simply is but, rather, that in its being its primary concern is its being itself. This basic element is called «care» (...).”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 179.

nos remete para a concepção de um futuro vertical em Heidegger, importa sublinhar que o cuidado revela ao Dasein a compreensão da totalidade temporal que ele mesmo é.

A identificação entre facticidade e passado, queda e presente e *ek-sistência* e futuro é quase inevitável. No entanto, deveremos referir que, segundo Heidegger, as divisões do tempo, os “*conceitos de «futuro», «passado» e «actualidade» resultam, em primeiro lugar, da compreensão imprópria do tempo*”.<sup>170</sup> Isto porque o passado é normalmente entendido como o que já não é, o presente é circunscrito à fugacidade do que, sendo, já quase não é, e o futuro é visto como o que ainda não é. Esta compreensão do tempo, como contínuo e sequencial, é própria do Dasein enquanto ele está em queda no mundo das ocupações, na medida em que, circunscrevendo-se ao seu eterno presente, ele vive um agora fugaz que parece caminhar continuamente de um ainda-não para um já-não.

*“E, assim, para a compreensão vulgar do tempo, este mostra-se como uma sequência de agoras permanentemente existentes que simultaneamente passam e chegam. O tempo é compreendido como sucessão, como o «fluxo» dos agoras, como «correr do tempo».”*<sup>171</sup>

Ora, esta divisão do tempo é imprópria na medida em que o Dasein, assumindo-se como cuidado, compreende que o passado não é um simples já-não, nem tampouco o seu futuro é um ainda-não e, nesse sentido, o seu presente, entendido em sentido próprio, também não corresponde a um momento fugaz que passa com o tempo. O cuidado, como compreensão da totalidade temporal do Dasein, revela-lhe, justamente, a não sucessividade de tais momentos estruturais, isto é, a totalidade de um presente onde subsiste a

---

<sup>170</sup> [“*Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen.*”] Cf. Martin HEIDEGGER, SZ, § 65, 326, p. 432.

<sup>171</sup> [“*Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«.*”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 81, 422, p. 557.

unidade da facticidade do Dasein, enquanto ser já lançado no mundo, e da sua *ek-sistência*, enquanto projecção num poder-ser.

*“O Dasein temporaliza-se como actualidade na unidade do futuro e do ter sido. A actualidade abre, como instante, o hoje em sentido próprio.”*<sup>172</sup>

A compreensão do Dasein como situando-se neste “hoje em sentido próprio” que encerra em si a totalidade do seu ser como facticidade, como já lançado no mundo, e como *ek-sistência*, em abertura ao sentido do futuro, é possível no momento em que o Dasein, colocando-se a questão de si mesmo, se assume como cuidado. E, em concreto, o que vê ele, enquanto tal, no que diz respeito à queda num “eterno presente fugaz” e à sua facticidade?

Consciente da tentação da queda, o Dasein, enquanto cuidado, compreende que a queda representa a tendência de permanecer num eterno presente circunscrito pelas limitações da quotidianidade. Nesse sentido, o cuidado é justamente o movimento que conduz o Dasein a tomar consciência da sua queda e a recuperar-se dela, da tentação da mundanidade que, como sublinha Steiner, é inerente à sua existência.<sup>173</sup> Ora, se a queda é olhada pelo Dasein como a impossibilidade de uma abertura a um poder-ser mais próprio, o cuidado remete-o para a evidência de que esta impossibilidade pode ser superada, isto é, que é possível ao Dasein ultrapassar estas limitações e abrir-se ao seu poder-ser.

---

<sup>172</sup> [*“Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 76, 397, p. 524. Contra a visão de uma temporalidade sucessiva, Heidegger afirma: *“Temporalização não significa «sucessão» de ekstases. O futuro não existe depois como ter sido e este não existe antes como actualidade. A temporalidade temporaliza-se como futuro actualizante-do-ter-sido.”* [*“Die Zeitigung bedeutet kein »Nacheinander« der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 68 d), 350, p. 463.

<sup>173</sup> Nas palavras de Steiner: *“Ser-no-mundo «é em si mesmo tentador.» Ceder à tentação da mundanidade é, muito simplesmente, existir.”* [*“Being-in-the-world «is itself tempting.» To accede to the temptation of mundanity is, quite simply, to exist.”*] in George STEINER, *Martin Heidegger*, p. 98.



Além disso, o cuidado confere ao Dasein a possibilidade de compreender que ele é já e será sempre um ser lançado no mundo. Este facto de ser um ser lançado no mundo, que corresponde à sua facticidade, nunca passa ou, se quisermos, nunca é passado.<sup>174</sup> A facticidade do Dasein, enquanto ser já lançado no mundo, é determinante, na medida em que, no momento em que se dá o reconhecimento, se presentifica a tomada de consciência da possibilidade de se projectar num poder-ser em sentido próprio.

*“É no preceder-se a si mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que radica a condição ontológico-existencial da possibilidade de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias.”*<sup>175</sup>

Podemos dizer que, enquanto cuidado, o Dasein compreende-se a si mesmo como totalidade que nega a própria sucessão temporal. Por outras palavras, o cuidado revela ao Dasein a sua totalidade existencial, o

---

<sup>174</sup> Podemos comprovar esta concepção de uma *presença* da facticidade do Dasein, estabelecendo uma analogia com o conceito de história em Heidegger. Segundo o autor, o passado, enquanto tal, não tem primazia na história e isto porque esse passado revela a sua actualidade, revela a sua dimensão de um “ainda ser” quando precisamente é trazido ao presente. Nas suas palavras: “«Passado» tem ainda uma curiosa duplicidade de sentido. O passado pertence, indiscutivelmente, ao tempo anterior, aos acontecimentos de então. Mas pode, não obstante, ainda existir «agora», como por exemplo as ruínas de um templo grego. Um «pedaço de passado» é, com ele, ainda «momento presente».” [“»Vergangenheit« hat dabei noch einen merkwürdigen Doppelsinn. Das Vergangene gehört unwiederbringlich der früheren Zeit an, es gehörte zu den damaligen Ereignissen und kann trotzdem noch »jetzt« vorhanden sein, zum Beispiel die Reste eines griechischen Tempels. Ein »Stück Vergangenheit« ist noch mit ihm »gegenwärtig«.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 73, 378, p. 500. Em *Der Begriff der Zeit*, Heidegger apresenta-nos esta mesma concepção de passado, afirmando que “O passado – experienciado enquanto historicidade em sentido próprio – é tudo menos o que «já passou». É algo a que eu posso sempre voltar de novo.” [“Vergangenheit – als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.”] in Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, pp. 64-65.

<sup>175</sup> [“Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existenzielle Möglichkeiten.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 41, 193, p. 256. Compreendendo o cuidado como abertura do Dasein no sentido da descoberta do seu poder-ser, Heidegger caracteriza esta abertura como dependendo do facto de estar lançado. É neste sentido que afirma muito claramente: “A abertura é, na sua essência, *factual*.” [“Die Erschlossenheit ist wesentlich faktische.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 44b), 221, p. 293.

entrecruzamento que a sua existência contém entre todas as dimensões do tempo. Mas o cuidado, apelando ao Dasein que se eleve da sua queda e que se coloque frente a si mesmo, centra-o sobretudo na atenção dedicada ao seu poder-ser. É, afinal, em movimento para o seu poder-ser, que o Dasein, na natureza projectiva da sua *ek-sistência*, compreende a sua facticidade e a própria tentação em que consiste a sua queda. Assumir o cuidado como elemento constitutivo do Dasein remete-nos para a primazia do futuro relativamente a todos os outros momentos estruturais, na medida em que é no poder-ser que o cuidado se centra ou, se quisermos, é nele que o Dasein se projecta enquanto *ek-sistência*.<sup>176</sup> É nesta compreensão, em que consiste o cuidado, neste tomar consciência pelo Dasein da sua finitude e dos seus momentos estruturais, que se dá a decisão de se projectar num poder-ser mais próprio. Acerca desta relação entre o cuidado, enquanto compreensão de si mesmo e da importância da sua abertura a um poder-ser, e a própria decisão de se projectar num poder-ser mais próprio, diz-nos Heidegger:

*“O querer-ter-consciência é, enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, um modo de abertura do Dasein. (...) Compreensão existenciária significa: projectar-se para a possibilidade factual cada vez mais própria do poder-ser-no-mundo.”*<sup>177</sup>

Ora, o cuidado significa, em última instância, a projecção que o Dasein faz de si mesmo no futuro, levando-o a assumir a angústia como disposição adequada à sua descoberta como ser-para-a-morte, e a procurar, assim, o seu poder-ser mais próprio. Neste sentido, a morte surge em antecipação ao Dasein não como um simples fim, mas sim como o limite que, na sua presentificação, se afigura como a possibilidade da impossibilidade e, portanto, também como o desafio diante de todas as possibilidades contidas no seu

---

<sup>176</sup> A respeito desta primazia, Heidegger afirma claramente: “(...) o fenómeno fundamental do tempo é o futuro.” [“(...) das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.”] in Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, pp. 52-53.

<sup>177</sup> [“Gewissen-haben-wollen ist als Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen eine Weise der Erschlossenheit des Daseins. (...) Existenzielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 60, 295, p. 392.

futuro.<sup>178</sup> Por isso, Heidegger afirma que *“O findar implicado na morte não significa o estar-no-fim do Dasein, mas um ser-para-o-fim do ser que ele é.”*<sup>179</sup>

O Dasein enquanto vive uma vida autêntica é aquele que, através da antecipação da morte própria, se confronta com um ainda-não último presentificado, o qual, enquanto possibilidade última que inclui em si todas as possibilidades, lhe surge, por assim dizer, como um desafio em termos da autenticidade do seu poder-ser. Talvez possamos dizer que o Dasein, assumindo-se como ser-para-a-morte, vive plenamente num intervalo entre a presença da morte, como antecipação, e a própria morte tornada actual. Esse intervalo entre a antecipação da morte e a morte efectiva ou actual representa para o Dasein o desafio vertical de um poder-ser em sentido próprio, libertando-o das possibilidades de um ainda-não que não lhe pertencem. Nesse intervalo, o Dasein, assumindo-se como um ser-para-a-morte, assume em si a angústia enquanto se descobre como livre na escolha de si mesmo.

*“No Dasein, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser livre para a liberdade de se assumir e escolher-se a si mesmo. A angústia arrasta o Dasein para o ser-livre para... (propensio in...) a propriedade do seu ser enquanto possibilidade que ele é desde sempre.”*<sup>180</sup>

A angústia é a disposição própria de um ser que compreende plenamente o alcance da sua mortalidade. Esta compreensão plena é a de um

---

<sup>178</sup> Nas palavras de Heidegger: *“A morte é a possibilidade da impossibilidade absoluta do Dasein”* [*“Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.”*]. in Martin HEIDEGGER, SZ, § 50, 250, p. 333. Ora, é apenas porque a antecipação da morte revela a possibilidade do nada, isto é, a possibilidade da impossibilidade última, que ela torna possível toda a possibilidade.

<sup>179</sup> [*“Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 48, 245, p. 326.

<sup>180</sup> [*“Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Sein-können, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.”*] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 40, 188, pp. 249-250.

Dasein que, projectando-se a si mesmo num futuro vertical, vê adensada a responsabilidade inerente à escolha do seu poder-ser. Isso acontece, como vimos, devido à possibilidade de o Dasein se compreender como ser que, em lugar de temer a sua morte, a pode elevar ao ponto de a constituir como o desafio de uma vida autêntica. Viver enquanto tal significa mais do que colocar-se a questão de si mesmo. Significa, rigorosamente, reconhecer a verticalidade do seu futuro e assumir em si a própria abertura a um poder-ser mais autêntico.

Se afirmámos que é pela consciência da sua finitude que o Dasein se assume como cuidado, plenamente angustiado como ser-para-a-morte e compreendendo a abertura ao seu poder-ser, podemos dizer, por outras palavras, que é a mortalidade que conduz o Dasein a enfrentar a verticalidade do seu futuro. É através da antecipação da morte própria pelo Dasein, enquanto consciência de si como ser finito, que ele assume o cuidado propriamente dito, isto é, o compromisso que a sua vida representa em termos de uma relação projectiva autêntica com a verticalidade do seu futuro. Em tal projecção de si está em jogo a intensificação da sua vida frente a um futuro que se afigura em verticalidade e cuja única certeza é, justamente, a da sua finitude.<sup>181</sup>

Ora, se encontramos em Heidegger a fundamentação de uma verticalidade do futuro, descoberta na antecipação da morte enquanto instância reveladora da nossa finitude, resta-nos perguntar o que faltará à mortalidade

---

<sup>181</sup> Acerca da relação entre a consciência da finitude e a intensificação da nossa vida, George Steiner afirma, citando Michael Gelven: “(...) *uma visão genuína da morte «é uma consciência tonificante da nossa finitude.»*” [“(...) *a genuine view of death «is a bracing awareness of one’s finitude.»*”] in George STEINER, *Martin Heidegger*, pp. 106-107. Nesta mesma linha, Levinas sublinha que a morte, enquanto consciência da nossa finitude, corresponde a um determinado modo de ser que, segundo cremos, pode ser traduzido na autenticidade heideggeriana ou, se quisermos, na intensificação da nossa vida. Nas palavras de Levinas: “*Morrer, para o Dasein, não é atingir o ponto final do seu ser, mas estar perto do fim a todo o momento do seu ser. A morte não é um momento do seu ser. A morte não é um momento, mas uma maneira de ser, da qual o Dasein se encarrega a partir do momento em que é (...).*” [“*Mourir, pour le Dasein, ce n’est pas atteindre le point final de son être, mais être près de la fin à tout moment de son être. La mort n’est pas un moment de son être. La mort n’est pas un moment, mais une manière d’être dont le Dasein se charge des qu’il est (...).*”] in Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 54.

para poder ser considerada por Hannah Arendt como categoria central do pensamento político. A resposta a esta questão será, como procuraremos mostrar, dupla. Em primeiro lugar, a descoberta da morte própria por Heidegger corresponde a um projecto existencial que, muito embora assente num princípio de mundanidade, nada tem que ver com a pluralidade inerente à esfera pública. Em segundo lugar, a mortalidade, enquanto consciência da nossa finitude, pode incitar-nos a começar, mas ela não é, em si mesma, a melhor representação deste começo.

#### 4.2- O caminho solitário do ser-para-a-morte

Na possibilidade de o Dasein se escolher diante de um futuro vertical, está implicado um projecto existencial específico. Vimos como a antecipação da morte consiste no desafio de o Dasein assumir uma vida autêntica. O Dasein, na antecipação da sua morte, descobre a liberdade de se escolher em sentido autêntico, isto é, como não estando circunscrito, enquanto ser-no-mundo, às limitações da sua queda. Confrontando-se com a sua finitude, o Dasein assume a condição propícia para escapar à superficialidade inerente à inevitabilidade de ser um ser em queda no mundo. Nas palavras de Heidegger:

*“Somente o ser livre para a morte confere ao Dasein a meta incondicional e lança a existência na sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira o Dasein da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o Dasein na simplicidade do seu destino.”*<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> [“Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 74, 384, p. 507.

O termo “destino” não significa obviamente a anulação da liberdade de escolha de si mesmo ou, se quisermos, a ideia de um futuro que não está em aberto. Pelo contrário, é porque o futuro está em aberto que o grande desafio deste projecto existencial é a escolha de uma autenticidade ou, se quisermos, de um destino autêntico. Esta autenticidade depende, no entanto, de o Dasein superar a sua queda tentadora, isto é, escolher não circunscrever a sua vida à superficialidade da quotidianidade. Mas o que significa esta superação no que diz respeito à relação que o Dasein estabelece com o mundo e com os outros?<sup>183</sup> Por outras palavras, perguntemos: será que a superação da queda pressupõe uma suspensão operada pelo Dasein relativamente ao seu ser-no-mundo e ao seu ser-com-os-outros? A resposta a esta questão exige que precisemos o termo “suspensão”. Se por suspensão entendermos um desprendimento do Dasein em relação ao mundo, no sentido de anular esse seu espaço em nome de um outro plano para o qual viajaria como ser-para-a-morte, a resposta é negativa. No entanto, se entendermos por “suspensão” o processo levado a cabo por um Dasein que, sendo no mundo, deixa de estar ocupado com ele e se centra em si mesmo, na descoberta de si próprio enquanto poder-ser, entendemos que a resposta pode ser afirmativa. Procuraremos, de seguida, justificar esta posição.

Segundo Heidegger, é o facto de o Dasein ser um ser lançado no mundo que lhe permite descobrir-se como ser que antecipa a morte. Ao assumir o cuidado, o Dasein torna-se, como vimos, consciente da sua facticidade, isto é, do facto de que ele já é um ser lançado no mundo. Mas esta consciência abrange mais do que a compreensão deste “facto”. Ela significa ainda a compreensão do risco e da tentação da sua queda. Assumindo o seu ser como cuidado, o Dasein compreende a queda como fechamento, isto é, como

---

<sup>183</sup> A relação do Dasein como ser-no-mundo e ser-com-os-outros é de tal forma evidente em Heidegger que o autor chega a afirmar que estar no mundo significa partilhar com os outros o mesmo mundo. “O Dasein enquanto tal ser-no-mundo coincide, assim, com o ser-uns-com-outros, ser com outrem: ter aí, com outrem, o mesmo mundo, encontrar-se uns com os outros, ser-uns-com-os-outros à maneira de ser-uns-para-os-outros.” [“Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit Mit-einander-sein, mit Anderen sein: mit Anderen dieselbe Welt dahaben, einander gegegen, mitein-ander sein in der Weise des Für-einander-seins.”] in Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, pp. 36-37.

impedimento à abertura ao seu poder-ser mais próprio. Ora, na medida em que a queda pressupõe uma relação quotidiana com o mundo e com os outros que nele habitam, e se a superação da queda constitui a condição de possibilidade de ultrapassar essa mesma relação, em que sentido o ser-para-a-morte tem ainda uma relação com o mundo?

Heidegger parece indicar-nos que a projecção do Dasein no futuro tem em vista um poder-ser em sentido próprio, que mais não é do que uma vida autêntica traduzida numa relação própria com o mundo e com os outros. A respeito desta relação própria que, fruto da decisão de ser um ser-para-a-morte, o Dasein consegue estabelecer com o mundo e com os outros, diz-nos Heidegger:

*“A decisão, enquanto ser-si-mesmo mais próprio, não desprende o Dasein do seu mundo, ela não o isola num eu solto no ar. E como poderia se o Dasein, no seu sentido de abertura própria, nada mais é propriamente do que ser-no-mundo. (...) Somente a partir do ser si-mesmo mais próprio da decisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e mesquinhos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender.”<sup>184</sup>*

Vemos como a superação da queda não visa um desprendimento do mundo, mas apenas a transposição de uma certa forma de nos relacionarmos com o mundo e com os outros. Por outras palavras, não há um outro plano para além do mundo, e da própria quotidianidade, para o qual o Dasein se dirija como ser-para-a-morte, na medida em que, enquanto tal, o Dasein desenvolve um outro olhar, mais autêntico, diante da quotidianidade e do mundo onde ela é

---

<sup>184</sup> [“Die Entschlossenheit löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das In-der-Welt-sein eigentlich ist. (...) Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 60, 298, p. 395.

assumida. Por isso Heidegger afirma que “(...) a existência própria não é algo que paire por sobre a quotidianidade cadente, já que existencialmente ela é apenas uma forma modificada de assumir esta quotidianidade.”<sup>185</sup> No entanto, o caminho que o Dasein tem de percorrer como cuidado, no sentido da descoberta de si próprio, parece indicar-nos uma suspensão do mundo e dos outros.<sup>186</sup> O Dasein que adopta a disposição da angústia e se situa diante do nada da sua existência, está diante de um mundo que assume a sua insignificância; nele, o Dasein singulariza-se ao ponto de uma estranheza, de um “(...) não sentir-se em casa”.<sup>187</sup> O que está implicado nesta singularização do Dasein é justamente a suspensão do seu ser lançado no mundo. Nesse sentido, a suspensão do mundo será sempre necessária à descoberta de um poder-ser em sentido próprio; ela indica-nos um caminho solitário no sentido de um encontro do Dasein consigo mesmo. É por isso que podemos dizer que a condição última deste projecto existencial do Dasein é a suspensão do mundo e dos outros ou, em linguagem heideggeriana, é a suspensão do aí do ser, enquanto o ser-aí é, simultaneamente, um ser-no-mundo e um ser-com-os-outros. Se o Dasein, descobrindo-se como ser-para-a-morte, continua a ser um ser-no-mundo, ele tem de, em nome dessa descoberta, realizar uma suspensão desse mundo em que está lançado.

Aquilo de que podemos estar certos é que nessa condição de cuidado de si, descobrindo-se como ser-para-a-morte, o Dasein encontra-se em solidão, suspendendo o mundo e a companhia dos outros que com ele coabitam o próprio mundo. Devemos ainda observar que a própria impossibilidade de o Dasein experienciar a sua própria morte através da morte

---

<sup>185</sup> [“(…) die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 38, 179, p. 238.

<sup>186</sup> Podemos encontrar em Eugenio Trías esta mesma posição e, para além disso, o emprego do próprio termo “suspensão”: “A angústia, em si mesma, revela uma situação de suspensão na qual se abre ao Dasein a transcendência quanto ao encontrar-se puro e simples (...)” [“La angustia, asimismo, revela una situación de suspensión en la que se «abre» al Dasein la transcendencia respecto al encontrarse puro y simple (...)”] Cf. Eugenio TRÍAS, “Vigencia de Heidegger”.

<sup>187</sup> [“(…) Un-zuhause.”] Cf. Martin HEIDEGGER, SZ, § 40, 189, p. 251; cf. § 68 b), 343, p. 454; § 40, 186, pp. 247-248.



dos outros revela-nos que a antecipação da morte tem que ser feita individualmente, entendendo a morte própria como uma possibilidade verdadeiramente pessoal e inalienável. Nas palavras de Heidegger:

*“A possibilidade mais própria é irremissível. A antecipação permite ao Dasein compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo. A morte não apenas «pertence» de forma não indiferente ao próprio Dasein, como reivindica o Dasein enquanto singularidade. A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza o Dasein em si mesmo.”*<sup>188</sup>

Não será que esta singularização nos aponta justamente para uma suspensão do mundo e dos outros? Não será que o Dasein, não deixando de ser um ser-no-mundo, tem de suspender essa sua condição em nome do encontro consigo mesmo, com a sua totalidade? Mais ainda: o que pode querer dizer esta singularização do Dasein a não ser que a descoberta de si próprio, realizada enquanto ser-para-a-morte, é um caminho solitário revelando um projecto existencial específico, em nome do eu, muito embora se vise ainda uma relação autêntica com o mundo e com os outros? A nossa posição a respeito da suspensão operada pelo Dasein é que ela, não deixando de ser

---

<sup>188</sup> *“Die eigenste Möglichkeit ist unbezügliche. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er beansprucht dieses als einzelnes. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.”* in Martin HEIDEGGER, SZ, § 53, 263, p. 349. Acerca da impossibilidade de experienciarmos a morte dos outros, na medida em que, em tais circunstâncias, estamos apenas junto deles, não se tratando, por isso, da nossa própria morte, diz-nos Heidegger: “Ninguém pode assumir a morte do outro. Decerto, pode-se «morrer por outrem». Todavia, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro «numa causa determinada». Esse morrer por..., no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada Dasein deve, ele mesmo e a cada momento, assumir a sua própria morte. Na medida em que «é», a morte é essencialmente e cada vez, a minha.” *“Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl »für einen Anderen in den Tod gehen«.* Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern »in einer bestimmten Sache«. Solches Sterben für... kann aber nie bedeuten, daß dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine.” in Martin HEIDEGGER, SZ, § 47, 240, p. 319. Acerca da dimensão inalienável da morte própria, veja-se ainda George STEINER, *Martin Heidegger*, pp. 103-104.

relativa, é feita não em nome do mundo mas em nome do eu, do seu próprio projecto existencial. Hannah Arendt parece confirmar esta nossa posição.

Num apontamento de 1969 do seu *Denktagebuch*, Hannah Arendt dirige uma crítica a Heidegger que assenta na ideia de que o elogio da solidão e da suspensão do mundo em nome da descoberta de si próprio corresponde ao erro, que de resto é comum entre os filósofos, de se considerar que a solidão do eu pensante é a via certa para essa descoberta. Este erro consiste em considerar que quando estamos em público não podemos ser nós mesmos e que, pelo contrário, é em solidão que o próprio se pode assumir como si-próprio. A perspectiva de Hannah Arendt é justamente a oposta: será necessário que apareçamos aos outros para que, em troca, recebamos a imagem de nós mesmos como uma mesmidade, uma identidade. Segundo Hannah Arendt, a consciência da realidade de nós mesmos, como aliás a do próprio mundo, só é possível nesse espaço da aparência que é a esfera pública. Se quisermos colocar o problema de forma mais radical, podemos dizer que se o eu pensante pudesse permanecer apenas em estado de solidão, de diálogo consigo mesmo, pura e simplesmente não teria a possibilidade de se compreender como si-próprio. Nesse sentido, é aparecendo aos outros que tomo consciência da minha mesmidade, de que eu sou idêntico a mim mesmo, de que eu sou um. Por outras palavras, a minha identidade é como que um reflexo da minha possibilidade de aparecer em público ou, como Hannah Arendt afirma, “*recebo precisamente a minha mesmidade como uma reflexão do aparecer*”.<sup>189</sup> Ora, Heidegger não escapa, segundo a autora, à tendência filosófica para considerar que a esfera pública é um obstáculo ao encontro de si mesmo. Daqui resulta, obviamente, o elogio da solidão do eu pensante em detrimento da pluralidade da esfera pública. Nas suas palavras:

*“Sobre Heidegger: enquanto o pensamento é o diálogo (...) entre mim e mim próprio, é como se eu propriamente me tornasse eu mesmo, ou seja, fosse eu enquanto si mesmo só quando penso. Este é o erro de*

---

<sup>189</sup> [“*Gerade mein Selbst erhalte ich als Reflexion der Erscheinung.*”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 735 (1969).

Sein und Zeit. *Daí decorre automaticamente a luta contra a esfera pública.*”<sup>190</sup>

Hannah Arendt chega mesmo a afirmar que Heidegger é o último filósofo a considerar a ideia tradicional, iniciada por Platão, de que a pluralidade é um obstáculo à soberania ou autenticidade do eu pensante. Hannah Arendt mantém esta crítica até à sua última obra. Em *The Life of the Mind*, podemos ler:

*“Até o jovem Heidegger de Sein und Zeit tratava ainda a antecipação da morte como sendo a experiência decisiva por meio da qual o homem pode atingir um ser autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles (...).”*<sup>191</sup>

Segundo Hannah Arendt, não só é num contexto de pluralidade que eu me posso reconhecer como eu-mesma, como ainda a pluralidade é a característica fundamental da esfera pública, enquanto domínio adequado ao aparecimento dos homens e das acções entre eles. Nesse sentido, parece ser correcto afirmar que o elogio da solidão que encontramos em *Sein und Zeit*, como possibilidade de o Dasein se descobrir como um si-próprio, nunca fará perder de vista que a grande autenticidade se encontra no eu solitário e que, por contraponto, o “eles” será sempre a ameaçadora imagem da inautenticidade. Nesse sentido, a haver uma noção de suspensão temporária em Heidegger, ela consiste mais no reconhecimento de que a queda é tentadora, e portanto, quebrará essa suspensão devolvendo o Dasein a uma

---

<sup>190</sup> [“Ad Heidegger: Sofern Denken der (...) Dialog zwischen mir und mir selbst ist, sieht es so aus, als werde ich selbst, nämlich Ich qua Selbst, erst eigentlich, sofern ich denke. Dies der Irrtum von Sein und Zeit. Daraus ergibt sich der Kampf gegen die Öffentlichkeit von selbst.”] in Hannah ARENDT, DTB, II, p. 723; cf. pp. 734-736 (1969).

<sup>191</sup> [“Even the younger Heidegger of Sein und Zeit still treated the anticipation of death as the decisive experience through which man can attain an authentic self and be liberated from the inauthenticity of the They (...).”] in Hannah ARENDT, LM-T, pp. 79-80. Na mesma linha, Hannah Arendt escreve já em 1951 no seu *Denktagebuch*: “Esta pluralidade está, desde Platão (até Heidegger), no caminho do homem, no sentido de que ele não quer deixar a sua soberania.” [“Diese Pluralität ist seit Plato (und bis Heidegger) dem Menschen im Wege – in dem Sinne, dass sie ihm nicht seine Souveränität lassen will.”] in Hannah ARENDT, DTB, I, pp. 79-80.

vida inautêntica, do que propriamente no desejo de que tal suspensão se quebre em nome do mundo e de um encontro efectivo com os outros. O Dasein, na descoberta do *seu* si-próprio, da *sua* morte e do *seu* futuro, muito embora saiba que estar no mundo e com os outros é, por assim dizer, a condição da sua própria existência, nunca perderá de vista que a máxima autenticidade é conquistada em solidão. Daí que tenhamos sugerido que a suspensão do mundo e dos outros revela, em Heidegger, a concepção de um projecto existencial que, pelo elogio à solidão, está centrado no eu e não no mundo como espaço plural entre os homens. Pela inautenticidade inerente à esfera do “eles”, não podemos esperar encontrar em Heidegger o elogio da esfera pública e da pluralidade de que ela se alimenta.

A este respeito, somos obrigados a reconhecer que Hannah Arendt nem sempre nos acompanha. Em 1954, num texto intitulado “*Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*”, Hannah Arendt dirige um elogio à obra *Sein und Zeit* centrado no reconhecimento de que ali encontramos um Dasein cuja existência se define como um ser que é no mundo e, portanto, com os outros. Segundo a autora, Heidegger, ao utilizar o termo “Dasein” em lugar de “homem”, terá querido sublinhar a sua dimensão como ser-aí no mundo e com os outros. E sugere ainda que, nos textos que se seguem à viragem, o emprego do termo “mortais”, no plural, poderá indicar precisamente o reconhecimento da importância de os homens, e não o homem, existirem no mundo.<sup>192</sup> No entanto, dada a ênfase heideggeriana a um caminho solitário que o Dasein, em nome da descoberta de si próprio, tem de percorrer como ser-para-a-morte, Hannah Arendt é obrigada a reconhecer, logo a seguir, que pode estar a exagerar... Nas suas palavras:

---

<sup>192</sup> Talvez o texto em que Heidegger empregue mais vezes o termo “mortais” seja o de uma conferência intitulada “Bauen, Wohnen, Denken”, pronunciada em 1951, na qual pretende pensar o sentido mesmo do termo habitar, como construir, na sua duplicidade – como edificar e como cuidar. Cf. Martin HEIDEGGER, “Bauen, Wohnen, Denken” in *Vorträge und Aufsätze*.

*“Todavia, uma vez que Heidegger nunca articulou as implicações da sua posição nesta matéria, pode ser conjectural atribuir uma importância tão grande ao seu emprego do plural.”*<sup>193</sup>

Estas hesitações parecem indicar-nos que as referências de Hannah Arendt ao *“pequeno mágico de Messkirch”* fazem justiça à afirmação de ambos de que a proximidade não deixa ver, de que é necessário distância para compreender.<sup>194</sup> No entanto, a nossa intenção foi mostrar que, para além desta ambiguidade, a interpretação de Hannah Arendt acerca da filosofia de Heidegger não parece contradizer a nossa ideia de que ali se desenha um projecto existencial centrado num eu que, em solidão, descobre a sua máxima autenticidade.

Defendemos, portanto, que em Heidegger o elogio da antecipação da morte própria corresponde à valorização de um caminho solitário em nome da

---

<sup>193</sup> [*“However, since Heidegger has never articulated the implications of his position on this point, it may be presumptuous to read too much significance into his use of the plural.”*] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 443. Podemos pressentir nesta afirmação o facto de Hannah Arendt lamentar que Heidegger não tenha relacionado a singularidade que descobriu no Dasein com a pluralidade da esfera pública, fixando-se, em vez disso, numa individuação descoberta em solidão. Talvez possamos afirmar que a pluralidade arendtiana, na medida em que se distingue do geral indiferenciado, é devedora da ideia heideggeriana de singularidade. No entanto, se parece ser correcto afirmar que a singularidade surge nos dois autores por contraponto a uma universalidade abstracta, ao registo do “impessoal”, torna-se necessário sublinhar uma distinção fundamental entre eles, no modo como concebem esta singularidade: se Heidegger se fixa na individuação solitária do Dasein, Hannah Arendt descobre que a individuação, a própria identidade, se revela apenas em contacto com outras “individuações”, isto é, em pluralidade.

<sup>194</sup> Richard Wolin refere a expressão *“the little magician from Messkirch”* como sendo a caracterização que Karl Löwith atribuía ao seu professor Heidegger (cf. Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, 45). Esta caracterização devia-se, segundo parece, à sedução filosófica exercida sobre os seus alunos, à capacidade de sustentar construções e de, a seguir, as fazer desabar. Cf. Richard WOLIN, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, pp. 34-35, 244 (n.5). Hannah Arendt também não resistiu, como é sabido, à sedução filosófica deste pequeno mágico. Ora, tivemos já oportunidade de abordar a ideia arendtiana de que é a distância que permite ao espectador a compreensão, na medida em que a distância traz consigo a condição fundamental da imparcialidade. Podemos pensar que Hannah Arendt terá intuído esta ideia a partir das seguintes afirmações de Heidegger: *“Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa, diz proximidade.”* [*“Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung.”*] in Martin HEIDEGGER, *SZ*, § 23, 105, p. 140.

descoberta de si próprio. E mesmo que levemos a sério as suas palavras relativamente à finalidade para a qual este mesmo caminho aponta – uma relação autêntica com o mundo e com aqueles que o habitam – isso apenas nos pode levar a constatar que de Nietzsche a Heidegger demos um passo no reconhecimento da importância da nossa mundanidade.<sup>195</sup> Mas, na verdade, é um passo curto quando comparado àquele que foi dado por Hannah Arendt ao centrar-se no conceito de mundo comum que está implicado na esfera pública.<sup>196</sup> É verdade que também Hannah Arendt reconhece que o eu pensante procede a um alheamento do mundo, o que em termos temporais significa que o pensar exige uma paragem relativamente às outras actividades levadas a cabo no mundo das aparências. Hannah Arendt utiliza inclusivamente o conceito de uma “suspensão”, uma perda de peso, temporária

---

<sup>195</sup> Leslie Paul Thiele defende que aquilo que ganhámos de Nietzsche a Heidegger foi, precisamente, a troca do elogio da subjectividade pelo da mundanidade. Não questionamos, como já dissemos, a importância que a mundanidade assume na compreensão heideggeriana daquilo que somos e, muito menos, o contraste entre Nietzsche e Heidegger a este respeito. Mas, estranhamente, na obra interpretativa de Leslie Paul Thiele sobre a filosofia de Heidegger, encontramos apenas o destaque da “descoberta” da mundanidade, sem qualquer referência à solidão assumida pelo Dasein na descoberta de si mesmo. Cf. Leslie Paul THIELE, *Martin Heidegger e a Política pós-moderna*, pp. 57, 65.

<sup>196</sup> Com esta ideia de que a mundanidade assume para Hannah Arendt uma importância muito superior àquela que podemos presumir em Heidegger, pretendemos contrariar a tese de que Hannah Arendt se limita a usar categorias heideggerianas no seu pensamento. Também Hannah Arendt repudiaria a tendência de fazer equivaler conceitos sem atender àquilo que eles pretendem dizer. Referimo-nos, muito concretamente, à tese de Dana Villa segundo a qual Hannah Arendt retoma a ambivalência heideggeriana entre ocultação-desocultação ou velamento-desvelamento, nos seus conceitos de esfera privada e esfera pública. Cf. Dana R. VILLA, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, pp. 144-150. É preciso compreender que o desvelamento que a acção permite não é o desvelamento da verdade do Ser, nem a sombra do privado, como espaço de protecção, equivale ao velamento do Ser. É claro que Dana Villa admite que os dois autores não dizem o mesmo, sublinhando apenas que Hannah Arendt retoma estas distinções heideggerianas e as desenvolve numa perspectiva singular. Mas então, para quê sublinhar excessivamente esse mesmo retomar de conceitos relativamente ao seu professor? Quantos livros teríamos de escrever sobre os múltiplos conceitos que Hannah Arendt retoma, e desenvolve ao seu modo, do longo caminho da história da filosofia? O que nos parece ser verdadeiramente importante descobrir é, então, não tanto o eventual retomar de conceitos, mas sim a originalidade de Hannah Arendt relativamente às suas mais fortes influências. E por entre os amplos exemplos da sua originalidade, podemos reconhecer no conceito de mundanidade, e, com ainda maior evidência, no de natalidade, demarcações fundamentais que Hannah Arendt empreendeu relativamente ao pensamento de Heidegger.

da realidade na tentativa de definir o alheamento do eu pensante.<sup>197</sup> À semelhança da suspensão operada pelo Dasein, e como procurámos mostrar já na Introdução, esta suspensão não retira o eu pensante do mundo e do tempo, mas apenas lhe permite a tranquilidade solicitada pela sua actividade. No entanto, e isso distingue inevitavelmente os dois autores, tal suspensão, alheamento ou paragem não se fazem, segundo Hannah Arendt, em nome da descoberta de si próprio. Pelo contrário, o propósito da paragem do eu pensante é dar sentido ao próprio mundo das aparências. Podemos ler na afirmação de Hannah Arendt, segundo a qual “*pensar e estar completamente vivo são o mesmo*”, uma tentativa de demarcação relativamente à tendência do pensamento metafísico para se associar à morte, tendência esta a que Heidegger não escapou.<sup>198</sup> O eu pensante não é aquele que, na descoberta de si-próprio como ser-para-a-morte, suspende a realidade do mundo. Pelo contrário, o eu pensante suspende temporariamente as suas actividades no mundo porque, na medida em que nele vive, o mundo lhe diz respeito e lhe solicita a compreensão. É em nome desta compreensão que o eu pensante interrompe, temporária e mentalmente, o turbilhão que é a sua vida no momento em que se encontra no vértice do ângulo recto do tempo, empreendendo uma viagem temporária para o intervalo que estabelece para si próprio, o presente intemporal.

A solidão do eu pensante, esse estado em que permanecemos apenas na companhia de nós mesmos, surge na urgência de olhar e compreender o próprio mundo. É por isso que o pensamento de Hannah Arendt não se centra apenas no reconhecimento de que os homens são seres-no-mundo e seres-com-os-outros. Mais ainda: não se centra, pura e simplesmente, na constatação de que é preciso realizar uma suspensão da nossa condição relacional com o mundo e com os outros em nome da descoberta de um si-próprio. Hannah Arendt alertou-nos, isso sim, para o facto de que no interior desse mundo em que todos nos situamos é possível criar um “outro mundo” onde não apenas estamos uns e outros, mas estamos uns com os outros

---

<sup>197</sup> Cf. Introdução, nota 26.

<sup>198</sup> Cf. Introdução, nota 22.

potenciando a dimensão fértil e autêntica das relações entre os homens. Esse “outro mundo” é, na verdade, o mundo comum, o mundo das relações humanas. Um mundo onde, como vimos, a pluralidade humana nos situa num “entre”, isto é, nos faz ser homens entre os homens. A importância da viagem solitária levada a cabo pelo eu pensante é a procura de sentido, e, em última instância, a comunicação, e portanto a partilha, da multiplicidade de sentidos descobertos.

Ora, na medida em que há uma oposição evidente entre a solidão que o Dasein experimenta descobrindo-se como ser-para-a-morte e a pluralidade inerente às acções promovidas entre e pelos homens, esta mesma oposição pode ter constituído uma das razões pelas quais Hannah Arendt não assumiu a mortalidade como categoria central do pensamento político. Resta saber, no entanto, em que sentido pode a natalidade indicar-nos a nossa condição plural.

Entendemos que esta relação entre a natalidade e a pluralidade se torna mais compreensível se pensarmos naquilo que, em termos biológicos, inspira o conceito de natalidade – o nascimento. A nossa igualdade relativamente à morte, entendida como o fim que a todos nos espera, pertence, por assim dizer, ao conjunto dos dados mais indiscutíveis do mundo. Ora, ao contrário da morte biológica para a qual, inevitável e igualmente, todos caminhamos, o nascimento implica a unicidade de cada ser que surge no mundo. Este factor aponta-nos para uma diversidade ou, em linguagem arendtiana, para a pluralidade constitutiva da própria condição humana que, em última instância, se revela plenamente na esfera pública – o lugar onde é possível nascer novamente, isto é, agir.

Mas para além de a mortalidade, tal como Heidegger a concebeu, remeter para a solidão, e de a morte indicar a nossa igualdade biológica, factores que contrastam com a pluralidade da esfera pública, há ainda outra razão que poderá estar na base da recusa de Hannah Arendt em assumir a mortalidade como categoria central do pensamento político. A mortalidade, enquanto antecipação ou revelando a nossa finitude, confronta-nos com um futuro vertical, ainda não definido, e com o facto de termos que ser nós a



assumir as nossas escolhas diante dele. No entanto, se a mortalidade representa essa abertura a um poder-ser, ou, para o dizer em termos políticos, a um começar, ela mesma não é a representação desse começo. Por outras palavras, se a consciência da nossa finitude nos incita a começar, a acção política representa, ela mesma, um começo que, inclusivamente, pode derivar numa ultrapassagem da própria finitude em jeito de imortalização.

#### 4.3- A esperança da natalidade

A concepção de acção como começo e a importância conferida à pluralidade na concretização de uma acção parecem estar na base da valorização arendtiana da natalidade em detrimento da mortalidade. A focalização de Hannah Arendt no conceito de natalidade deriva da sua concepção de política como domínio onde a acção pode surgir, isto é, como domínio onde, em pluralidade, é possível o aparecimento de uma novidade no mundo. Tal como o nascimento significa o começo de um novo ser no mundo, é pela acção que os homens começam algo de novo num mundo já dado. A identificação entre o começo e o nascimento, a par da íntima relação que a autora estabelece entre a pluralidade e a acção, conduz Hannah Arendt a afirmar que a natalidade está para a política como a mortalidade está para o pensamento metafísico. Elas são, respectivamente, os conceitos centrais do pensamento político e do pensamento metafísico. Por isso, a autora afirma que *“como a acção é a actividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, por contraponto ao pensamento metafísico.”*<sup>199</sup>

Como vimos, saber-mo-nos mortais significa a consciência da nossa finitude. A concepção heideggeriana do Dasein como ser-para-a-morte revelou-

---

<sup>199</sup> [“(…) since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 9.

-nos que é pela consciência da sua finitude que o homem projecta o seu futuro em jeito de verticalidade. Mas a política encerra em si mesma a possibilidade de começar, de agir. E a nossa fonte primordial de esperança de que isso possa suceder no futuro é o facto de os homens serem um começo, isto é, de, pelo nascimento, terem começado. Ora, se a consciência da nossa finitude nos abre para o poder-ser, a natalidade é, em si mesma, a pura possibilidade de um começo. A mortalidade, enquanto consciência da nossa finitude, não representa, por si mesma, as duas condições essenciais à política: a capacidade de os homens gerarem um começo no tempo e a pluralidade enquanto condição de possibilidade desse mesmo começo.

Em termos de natalidade, não devemos esquecer a lição que Hannah Arendt recebeu de Agostinho a respeito da infinita possibilidade de o homem começar algo de novo num mundo já dado. Em Agostinho, esta possibilidade dá-se ao homem porque cada ser que nasce é um começo num mundo já principiado por Deus.<sup>200</sup> Nesse sentido, o homem pode ser livre porque precisamente ele mesmo é um começo ou, dito de outro modo, “*Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade*”.<sup>201</sup> Se este começo que se dá pelo nascimento pode ser entendido como um milagre, Hannah Arendt admite mesmo conceber a liberdade da acção como um acontecimento desta ordem.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Cf. capítulo III, nota 26.

<sup>201</sup> [*“God created man in order to introduce into the world the faculty of beginning: freedom.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 167; cf. *OT*, p. 479. Nas palavras de Agostinho: “*Para que este [começo] existisse, foi, portanto, criado um homem antes que nenhum outro tenha existido.*” in SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 21. Em consonância com esta ideia de que os homens podem começar porque são, eles mesmos, começos, Hannah Arendt refere-se ao “*hino de natalidade*” [*“(…) nativity hymn (…).*”] que se pode descobrir na quarta Écloga de Virgílio. Segundo Hannah Arendt, que, tanto quanto parece, desenvolve uma original interpretação secular da Écloga em questão, Virgílio refere-se a uma criança que nasce e esta criança não é divina, mas humana. Esta criança, como qualquer outra, representa a ideia de uma nova geração que, sendo informada das “*«glórias dos heróis e dos feitos dos pais»*” [*“(…) «the glories of heroes and the father’s deeds» (…).*”], isto é, conhecendo o seu passado, pode salvar o mundo. É tal o poder da acção entre os homens. Cf. Hannah ARENDT, *OR*, pp. 210-211.

<sup>202</sup> A proposta de conceber a política como domínio onde o milagre pode surgir assenta na ideia de que o sentido da política é a liberdade. Deste modo, sendo que o milagre é sempre entendido como um acontecimento infinitamente improvável e a

O milagre consiste num acto que, aparecendo de forma inesperada e imprevisível, supera a expectativa dos homens relativamente à continuidade da série dos acontecimentos no tempo. O milagre da liberdade só aparece na acção e a sua raridade é comparável à infinita improbabilidade de alguns processos naturais tais como a criação de vida orgânica – a grande excepção, como nos faz notar Nietzsche –, o aparecimento do nosso planeta e a evolução do homem.<sup>203</sup> Todos estes acontecimentos são milagres na medida em que a sua concretização contraria a sua improbabilidade fundamental, para além de que a sua compreensão não se oferece, pelo menos de modo evidente, a nenhuma ciência. Mas os milagres que interessam a Hannah Arendt são os milagres humanos, aqueles acontecimentos inscritos na história humana e que foram concretizados por homens que provaram ser possível começar. Para que um milagre desta ordem aconteça, basta que aceitemos, por um lado, o desafio da infinita improbabilidade que toda a acção, digna desse nome, convoca e, por outro, que ninguém age isoladamente e se não estiver situado num mundo que é reconhecido em comum, entre os homens. Mas com que legitimidade podemos hoje esperar milagres?

Vimos como a morte de Deus, entendida em termos políticos, assumiu no nosso passado recente uma dimensão trágica. O fim da fonte divina da

---

liberdade inerente à acção humana traz ao homem a possibilidade de um agir que pode surgir de forma inesperada, Hannah Arendt afirma que no domínio da política podem não só acontecer milagres, como ainda *“nesse espaço – e em nenhum outro – temos de facto o direito de esperar milagres.”* [*“(…) in this realm – and in no other – we do indeed have the right to expect miracles.”*] in Hannah ARENDT, *PP*, p. 114. É evidente que esta forma de milagre, associado à acção, se distingue da apatia de quem nada faz e, ainda assim, espera o milagre. Num artigo de 1942, intitulado *“Jewish Politics”*, e apenas publicado em *The Jewish Writings*, Hannah Arendt, referindo-se concretamente ao povo judeu, alerta para o facto de não se poderem esperar milagres se apenas nos colocamos no lugar da vítima. Nas suas palavras: *“Aqueles povos que não fazem história, mas apenas a sofrem, tendem a ver-se a si próprios como as vítimas de eventos sem sentido, dominadores, inumanos, tendem a enfiar as mãos nos bolsos e esperar por milagres que nunca acontecem (...).”* [*“Those peoples who do not make history, but simply suffer it, tend to see themselves as the victims of meaningless, overpowering, inhuman events, tend to lay their hands in their laps and wait for miracles that never happen.”*] in Hannah ARENDT, *JW*, p. 241.

<sup>203</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 109, p. 468.

autoridade tornou-se, por assim dizer, no pano de fundo adequado à assunção de uma onipotência humana, a qual, como procurámos mostrar, não só anulou a importância da autoridade política como ainda deu origem a uma forma demasiado terrena de inferno. No entanto, se a morte de Deus nos confrontou “*com os problemas elementares da convivência humana*”, essa morte, e os regimes políticos mortíferos que a partir dela foram tornados possíveis, nada podem contra a nossa capacidade intrínseca de agir.<sup>204</sup> Isto porque nem mesmo o totalitarismo e o seu concomitante menosprezo pela autoridade legislativa podem destruir, em última instância, a espontaneidade do homem, dado que esta lhe advém do facto de ter nascido e de, portanto, ser sempre possível um “*nascimento segundo e público*”, de acordo com uma feliz expressão de Jennifer Ring.<sup>205</sup> Se o que se tentou concretizar no inferno terreno dos campos de concentração foi a aniquilação total da capacidade de agir, é impossível eliminar a própria fonte de onde ela brota – o nascimento de novos seres no mundo que aí podem começar algo de novo. Aquilo de que podemos estar certos é que sem a trilogia romana reinterpretada pelos cristãos, seremos ainda e sempre aqueles que são capazes de, pela acção, criar milagres no mundo. Isto, mesmo depois de a forma onipotente de dominação totalitária se ter tornado uma realidade e, por isso, uma permanente ameaça em termos daquilo que entendemos por autoridade; isto, mesmo depois de o totalitarismo ter criado um inferno na terra, um medo mais *essencial* do que instrumental, tornando supérfluo o recurso político ao medo do inferno. Longe já destas crenças simultaneamente religiosas e políticas, e bem mais perto daquelas que foram as consequências políticas mais evidentes da morte de Deus, não estamos já em posição de conceber uma autoridade política fundada em Deus ou sequer de imaginar o inferno como instrumento político. No entanto, mesmo diante da tentativa mais profunda de controlo do futuro e da eliminação da sua verticalidade fundamental, restar-nos-á sempre a esperança do novo começo que é, afinal, cada um de nós e que, em termos políticos, equivale à reafirmação da liberdade humana. O poder de agir

---

<sup>204</sup> [“(…) *the elementary problems of human living-together.*”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 141.

<sup>205</sup> [“(…) *second and public birth.*”] in Jennifer RING, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor”, p. 434.

pertence-nos e é por ele que somos capazes de voltar a nascer instaurando uma novidade num mundo já dado: uma novidade que, como possibilidade, nunca se perde porque somos, nós mesmos, um começo. Só essa possibilidade de começar nos pode ainda salvar do naufrágio e devolver-nos a capacidade para enfrentar a verticalidade ou imprevisibilidade do futuro.

O que podemos então esperar depois deste grande naufrágio totalitário? Em termos políticos, temos a esperança de que continuaremos a ser aquilo que sempre fomos – seres capazes de começar pelo facto de sermos, nós mesmos, um começo. E o que pode querer significar esta afirmação da natalidade em termos de autoridade? Hannah Arendt resiste a admitir que consigamos repor a dignidade que, no passado, estava intrinsecamente ligada à figura da autoridade. A autora é, aliás, peremptória na recusa em assumir um regresso à antiga figura da autoridade, até porque, tratando-se do reconhecimento da importância de uma fundação, e podendo dizer ainda respeito ao reconhecimento da importância de um instrumento político, ela não é, em si mesma, um instrumento. Nesse sentido, um regresso à autoridade não pode ser motivada por fins pragmáticos ou utilitários sem que ela própria seja destruída ao ver-se transformada em autoritarismo.<sup>206</sup> Mas será que a impossibilidade deste regresso representa uma fatalidade em termos da nossa capacidade para começar e, assim, instaurar uma nova autoridade a partir desse começo? Será que afinal, para o perguntar de outro modo, a esperança na natalidade é uma utopia, na medida em que um novo começo nunca poderá representar uma igualmente nova autoridade? Acreditamos que a esperança da natalidade, aliada a uma igual esperança de que um novo começo inaugure uma nova autoridade, pode ser pressentida em Hannah Arendt se olharmos, uma vez mais, as suas referências ao acontecimento da Revolução Americana e aos homens que foram capazes de começar no início da era secular. Não

---

<sup>206</sup> Numa conferência intitulada “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism” e pronunciada na New School for Social Research em 1953, Hannah Arendt afirma peremptoriamente que *“Regressar à autoridade é uma questão perdida. Isto é precisamente impossível. Quando uso a autoridade para fins pragmáticos, eu destruo-a.”* [“Return to authority is question begging. This precisely impossible. When I use the authority for pragmatic reasons, I destroy it.”] in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 2.

obstante a utilidade que reconheceram existir nas sanções religiosas ou na ideia de um absoluto como fundamento da autoridade legislativa, não foi o auxílio destes divinos recursos, diz-nos Hannah Arendt, que salvou a Revolução Americana. Se a fundação da república dependesse, para o seu êxito, de tais recursos, ela não tinha podido sobreviver ao pleno processo de secularização. Nesse sentido, foi a própria experiência da fundação que, constituindo-se como uma autoridade, pôde garantir a perpetuação do novo regime. Nas palavras da autora:

*“Se esta sujeição à tradição tivesse determinado os verdadeiros destinos da república americana na mesma medida em que forçou o espírito dos teóricos, a autoridade deste novo corpo político ter-se-ia, na realidade, desmoronado sob a investida da modernidade (...) tal como se desmoronou em todas as outras revoluções. O facto é que não foi este o caso, e o que salvou a Revolução Americana deste destino não foi nem o «Deus da natureza» nem a verdade auto-evidente, mas o próprio acto da fundação.”<sup>207</sup>*

Se é um facto que os revolucionários recorreram à utilidade da religião cristã, quer para dotar a lei fundamental de uma autoridade absoluta, quer para garantir a obediência necessária à paz, é igualmente evidente que a religião surgiu ali sobretudo num sentido romano, como um *religare* ao princípio sagrado que havia sido a própria fundação da república à qual a Constituição dava corpo. A autoridade era portanto novamente inspirada num passado terreno, que agora assumia a particularidade de se inscrever numa lei fundamental. Que essa autoridade *religou*, pelo menos no período revolucionário, o povo ao início, é inegável. Que os revolucionários modernos

---

<sup>207</sup> [*“Had this bondage to tradition determined the actual destinies of the American republic to the same extent as it compelled the minds of the theorists, the authority of this new body politic in actual fact might have crumbled under the onslaught of modernity (...) as it crumbled in all other revolutions. The fact of the matter is that this was not the case, and what saved the American Revolution from this fate was neither «nature’s God» nor self-evident truth, but the act of foundation itself.”*] in Hannah ARENDT, *OR*, pp. 195-196. Na mesma linha, talvez possamos acrescentar que se o êxito desta Revolução não foi total, isso deveu-se, não à morte de Deus, mas à circunstância de uma representatividade degenerada, impeditiva do aumento da fundação, a que nem mesmo o novo mundo foi imune.

confiaram no poder de um absoluto para fundamentar a autoridade política, também. Mas isso só prova que as sombras de Deus ainda existiam na modernidade revolucionária. Um olhar retrospectivo pode levar-nos a considerar seriamente a hipótese de que, se a Revolução recorreu ainda a Deus, a própria autoridade da fundação teria sido possível sem Ele. O perigo da perda destas sombras é enorme, como bem nos demonstrou a história do século XX. No entanto, pela esperança que Hannah Arendt deposita na capacidade humana de começar, deveremos compreender que o totalitarismo foi apenas uma alternativa possível decorrente da morte de Deus. Talvez esta morte, a par da consciência do perigo que representa, nos traga, afinal, uma nova esperança.

Ao aceitar a esperança que Hannah Arendt devota à natalidade humana, a esse poder humano inabalável de começar algo de novo no mundo, somos inevitavelmente confrontados com a igual esperança de que esse começo se constitua como uma autoridade. Com a consciência de que estamos a dar um passo, porventura demasiado longo, relativamente àquilo que Hannah Arendt claramente afirmou, não resistimos, contudo, a propor aquilo que, em termos de esperança no novo começo, nos parece que se segue do pensamento da autora. Em primeiro lugar, pela evidência da morte de Deus e por considerarmos que a esperança na natalidade só faz sentido se houver uma transposição do novo começo para uma nova autoridade, teremos de pôr de parte a ideia de que essa nova autoridade dependa do renascimento da fonte divina da autoridade terrena. Nesse sentido, teremos de admitir que a queda dos três pilares representa, sobretudo, o fim da sua união e, na medida em que Hannah Arendt nos diz que nenhum pode sobreviver ao fim dos outros dois, podemos ser levados a pensar que essa dependência nos revela, não a incapacidade de pelo menos um deles ressurgir sem os outros, mas a força da própria união. Assim, a autoridade, por si só, não estaria perdida, mas apenas uma certa forma de entender a autoridade, nomeadamente, aquela fundada numa raiz comum à religião. Só assim faz sentido esperar um novo começo que, depois da morte de Deus, possa consistir numa nova autoridade. O que não poderíamos recuperar seria, nesse caso, uma tradição política assente na união dos três pilares, ou, mais concretamente, uma autoridade ligada a uma

sanção religiosa. Se o novo começo pudesse ser considerado sagrado, essa sacralidade dever-se-ia ao reconhecimento da sua importância, isto é, à sua autoridade.<sup>208</sup> E que espécie de novo começo seria esse? Hannah Arendt não nos oferece respostas evidentes a esta questão.<sup>209</sup> Ainda assim, e, segundo julgamos, encontrando inspiração no seu pensamento, atrevemo-nos a sugerir os contornos de um novo começo que a autora poderia elogiar.

---

<sup>208</sup> Nesse sentido, a autoridade seria entendida mais no sentido romano do que no sentido cristão pois, apesar de também uma religião ter surgido em auxílio da autoridade da fundação de Roma, não era este pilar, mas o da autoridade política que assegurava a estabilidade do novo começo. Para além disso, deveremos ainda sublinhar que o peso da religião romana em termos políticos não se assemelhava àquele que viria a ser assumido pela religião cristã. Cf. capítulo III, nota 45.

<sup>209</sup> Esta constatação não significa, contudo, que partilhemos a companhia de alguns autores que acusaram Hannah Arendt de não ter proposto soluções concretas para a prática política do nosso tempo e daquele que há-de vir. Richard H. King, por exemplo, afirma que *“Arendt formulou uma visão apelativa da prática política mas não sugeriu cenários institucionais específicos, procedimentos, ou entidades para a manter. Se os teóricos políticos podem ser divididos entre aqueles que se ocupam do ethos ou «espírito» e aqueles que se ocupam das estruturas institucionais, Arendt pertence ao primeiro grupo.”* [“(…) Arendt formulated an appealing view of political practice but failed to suggest specific institutional settings, procedures, or entities for maintaining it. If political theorist can be divided into those concerned with ethos or «spirit» and those concerned with institutional structures, Arendt belongs in the former camp.”] in Richard H. KING, “Endings and Beginnings: Politics in Arendt’s Early Thought”, p. 245. Habermas, partindo de uma análise do conceito de poder em Arendt, desenvolve a mesma ideia crítica afirmando que a autora assume uma visão de tal forma ambiciosa de esfera pública, como um domínio de troca de opiniões com vista ao acordo, que se torna inevitável constatar que há um desfasamento entre esta ideia e a própria experiência política moderna. Cf. Jürgen HABERMAS, “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 183. Ora, relativamente a esta crítica, parece-nos que Hannah Arendt nunca negou este contraste; apenas terá admitido não ser possível definir os contornos da política, no seu verdadeiro sentido, a partir das experiências pobres que hoje dominam este universo. Quanto à crítica mais específica de Richard King, deveremos dizer que ela também não nos parece ser inteiramente justa. Nos textos publicados em *The Jewish Writings* encontramos várias sugestões de medidas políticas concretas, como sejam um novo sistema federal europeu com um parlamento próprio ou ainda a criação de um exército judaico para a defesa da Palestina. Sobre estas sugestões, veja-se sobretudo “The Minority Question” (apenas publicado em *The Jewish Writings*) e “The Jewish War That Isn’t Happening” (uma série de artigos originalmente publicados em *Aufbau* entre 1941 e 1942), in Hannah ARENDT, *JW*, pp. 125-185. Ainda assim, admitimos que nas principais obras de Hannah Arendt não encontramos este tipo de “soluções”. No entanto, segundo nos parece, as aporias de um pensamento que olha o futuro, baseando-se no passado mas não se deixando dominar por ele, não são nem sinal de uma nostalgia, nem sintoma de uma utopia. São, antes, a lucidez convivendo harmoniosamente com as dimensões inconclusivas de um pensamento no seu estado mais puro: um pensamento que não tem a pretensão de chegar a conclusões definitivas; um pensamento, portanto, digno de um espectador que, atento ao passado, não menospreza contudo as imensas potencialidades ainda não reconhecidas ou descobertas porque a linha do tempo onde elas se escondem é a linha vertical do futuro.



Este começo absoluto no tempo não consistiria, segundo cremos, numa revolução, no sentido de um processo de fundação de um novo regime nem sequer de reconstrução, pelo menos absoluta, das Constituições ocidentais vigentes. Tal começo passaria, em vez disso, pela restituição da confiança à política e ainda pela criação de verdadeiros espaços públicos onde as opiniões daqueles que quisessem participar nos assuntos públicos e *“determinar o curso político do nosso país”* seriam ouvidas e entendidas de forma consequente.<sup>210</sup> Este começo consistiria num *“novo conceito de Estado”*, pelo qual o exercício da cidadania não se resumiria à redutora participação política apenas verificada no dia das eleições, nem seria assombrado pela tentativa de manipulação vergonhosa de todo um eleitorado por parte das máquinas dos partidos. Acerca deste novo começo e da sua viabilidade, Hannah Arendt, numa entrevista de 1970 a Adelbert Reif, afirma:

*“Nesta direcção eu vejo a possibilidade de formar um novo conceito de Estado (...) [que] seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se agora me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer-lhe: muito fraca, se tanto. E no entanto talvez, apesar de tudo – no despertar da próxima revolução.”*<sup>211</sup>

A improbabilidade deste novo começo deve-se, segundo cremos, ao facto de a sua concretização ser ameaçada por dois grandes inimigos que seria preciso combater de forma determinada: por um lado, a mesquinhez que hoje

---

<sup>210</sup> [*“(…) to determine the political course of our country.”*] in Hannah ARENDT, CR, p. 232.

<sup>211</sup> [*“In this direction I see the possibility of forming a new concept of the state (...) would be admirably suited to federations of the most various kinds, especially because in it power would be constituted horizontally and not vertically. But if you ask me now what prospect it has of being realized, then I must say to you: Very slight, if at all. And yet perhaps, after all – in the wake of the next revolution.”*] in Hannah ARENDT, CR, p. 233. Segundo cremos, Hannah Arendt denomina este processo de revolucionário, não no sentido acima referido de revolução, como fundação de um novo regime político e de uma Constituição que lhe desse corpo, mas no sentido de representar uma verdadeira alteração daquilo que entendemos por Estado e por cidadania.

invade a política, posta em movimento pelas máquinas dos partidos; por outro lado, a era da diversão que ainda atravessamos e que impede a constituição de um povo activo e consciente. A força destes inimigos é imensa. Relativamente ao modo de os combater, isso permanece, por assim dizer, um segredo bem guardado pela imprevisibilidade do futuro. Mas a configuração deste novo começo permite-nos compreender que a haver, em sentido político, um grande meio-dia, isso só depende da nossa capacidade para actualizarmos esta possibilidade de agir que nos é intrínseca. Se a morte de Deus, enquanto fim de uma tradição de pensamento que culminou na consideração de uma fonte divina da autoridade política, nos confrontou com a alternativa totalitária, é certo que depende dos homens voltar a nascer e garantir a durabilidade do novo começo. É por isso que, em resposta às questões que lançámos no final do tema 3, diríamos que o grande meio-dia é possível, que podemos nascer sem Deus, que a natalidade humana é ainda a nossa suprema esperança e que a intensidade do presente pode ter lugar desde que sejamos capazes de reconhecer o mundo na sua dimensão simultaneamente comum e plural. Tudo isto com a certeza de que ao meio-dia não haverá absolutos nem sombras. Todavia, pode haver nascimentos.

Mas perguntemos: depois do menosprezo absoluto pela autoridade que o século XX conheceu, será esta esperança política comparável ao enaltecimento moral que Nietzsche dedicou à morte de Deus, esse acontecimento que condensa tanta esperança quanto medo? A resposta a esta questão parece depender da nossa disposição para subscrever, em sentido político, as seguintes palavras de Nietzsche:

*“De facto, nós, filósofos e «espíritos livres», ao recebermos a notícia de que o «velho Deus morreu» sentimo-nos como que espargidos de luz por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, esperança – finalmente o horizonte aparece-nos livre de novo, muito embora não seja límpido, finalmente os nossos navios podem outra vez lançar-se ao mar para correr todos os perigos, são outra vez permitidas todas as ousadias daquele que busca o*

conhecimento, o mar, o nosso mar, está outra vez ali aberto, talvez não tenha havido nunca um tão «aberto mar».”<sup>212</sup>

Hannah Arendt estaria com certeza disposta a aceitar esta afirmação de Nietzsche no sentido exacto que este autor, que aliás nomeia como “a ovelha negra entre os filósofos”, lhe atribuiu.<sup>213</sup> Veremos como, segundo Hannah Arendt, o pensamento pode ser mais livre sem o peso da tradição que o guia. Mas a nossa convicção é que Hannah Arendt é uma autora que, não obstante as inevitáveis reservas de alguém que atravessou o grande naufrágio, acredita na natalidade humana como sendo a “eterna esperança da humanidade”.<sup>214</sup> Sabemos como Hannah Arendt acredita na capacidade humana de começar; sabemos ainda como elogiou e reconheceu nos revolucionários modernos não apenas essa mesma capacidade, mas ainda a crença na figura da autoridade

---

<sup>212</sup> [“In der Tat, wir Philosophen und «freien Geister» fühlen uns bei der Nachricht, dass der «alte Gott todt» ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, - endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so «offnes Meer».”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 343, p. 574. Nesta mesma obra Nietzsche alerta-nos para o facto de esta esperança diante de um “aberto mar” poder assumir uma dimensão assustadora. Pela beleza e profundidade destas palavras, passamos a citá-las: “No horizonte do infinito. Deixámos a terra firme e embarcámos! Destruímos todas as pontes atrás de nós – e até mais, cortámos com a terra que deixámos para trás! Agora, barquito, toma cuidado! Tens na tua frente o oceano! É verdade que ele nem sempre ruge, por vezes espria-se calmo, como se fosse seda, oiro e um sonho de bondade! Momentos virão, porém, em que reconhecerás que ele é infinito e que nada há de mais terrível do que a infinitude.” [“Im Horizont des Unendlichen. – Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, - mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffelein! sieh’ dich vor! Neben dir liegt der Ocean, er ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Fruchtbarer gibt, als Unendlichkeit.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* («la gaya scienza»), 124, p. 480.

<sup>213</sup> [“(…) the black sheep among the philosophers (…).”] Cf. conferência de Hannah Arendt no contexto de “Emerson – Thoreau Medal”, pronunciada na American Academy of Art and Sciences em 1969, in L.C., *Speeches and Writings* File 1923-1975, *Essays and Lectures*, Image 2.

<sup>214</sup> A afirmação da natalidade como um “começo eternamente renovado” [“(…) ever-renewed beginning (…).”] e uma “eterna esperança da humanidade” [“(…) eternal hope of mankind.”] é reiterada por Hans Jonas, referindo-se a Hannah Arendt. Cf. Hans JONAS, “The Burden and Blessing of Mortality”, p. 97.

política. Nesse sentido, mesmo constatando que a autora reconhece na modernidade o tempo de uma passividade nunca vista, e que, portanto, se reporta ao passado com o intuito de descobrir “sinais” de natalidade, o certo é que Hannah Arendt não pode ser considerada como uma autora pessimista. É isso mesmo que podemos ler no ensaio interpretativo de Ronald Beiner:

*“O estudo das «histórias» do passado histórico ensina-nos que há sempre a possibilidade de um novo começo; portanto, a esperança está latente na própria natureza da acção humana.”*<sup>215</sup>

Ora, se referindo-se às histórias do passado a autora manifesta repetidamente a confiança na natalidade humana, porque não admitirmos que existe ainda esperança no próprio renascimento da política? Porque não supormos, então, que Hannah Arendt aceitaria a esperança de novos nascimentos no futuro? Porque não admitirmos que depois do grande naufrágio, isto é, depois do absoluto menosprezo pela autoridade manifestado pelos movimentos totalitários, nos espera um “aberto mar”? O elogio da natalidade equivaleria, nesse caso, à própria esperança no renascimento da autoridade política. E não terá sido justamente em reacção aos movimentos totalitários e à promoção de uma absoluta banalização da morte (a qual, confrontando-nos de forma tão realista com a nossa finitude, se encontrava todavia desprovida de qualquer projecto existencial) que Hannah Arendt escreve que a faculdade de começar algo de novo deve ser assumida como a *“perene advertência de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar”*?<sup>216</sup>

Se assim for, à questão lançada pelo louco e que é referida em epígrafe, *“quem nos limpa deste sangue?”*, poderíamos responder: aqueles que nascem, seja no sentido moral de criar valores e de, assim, inaugurar uma nova ordem

---

<sup>215</sup> [*“Study of the «stories» of the historical past teach us that there is always the possibility of a new beginning: thus hope is latent on the very nature of human action.”*] Cf. Ronald BEINER, “Interpretative Essay” in Hannah ARENDT, *LK*, p. 154.

<sup>216</sup> [*“(…) ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.”*] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 246.

moral, seja no sentido político de agir. Não pretendemos obviamente fazer equivaler os conceitos de sobre-homem e de homem de acção, até porque, como vimos, eles se distinguem pela companhia que escolhem: o primeiro está consigo mesmo; o segundo está entre os homens, na pluralidade da esfera pública. No entanto, atrevemo-nos a sugerir que, para além do nascimento que deles se espera, e que igualmente se distingue na medida em que um é moral e outro é político, o seu tempo é simultâneo. Trata-se do presente intenso, entre um passado irreversível e um futuro em aberto. Eles são, afinal, os homens capazes de intensificar o seu presente ao ponto de desejar que ele não se perca no tempo: o sobre-homem desejando a sua repetição, o homem de acção acreditando no juízo retrospectivo dos espectadores do futuro. Acerca desta analogia entre Nietzsche e Arendt no que diz respeito à relação entre o pensamento do eterno retorno e a faculdade de julgar, diz-nos Ronald Beiner:

*“Nietzsche procura um modo de eternizar o momento (...). Arendt procura um modo de imortalizar o momento através de um acto de juízo retrospectivo. Em ambos os casos o impulso é o mesmo: salvar o momento da torrente rápida do tempo.”*<sup>217</sup>

Entre Hannah Arendt e Nietzsche parece portanto existir uma preocupação comum em termos da importância do presente e da sua preservação. O sobre-homem e o homem de acção representam, pois, as figuras da esperança que surgem depois da morte de Deus. Por outras palavras, depois da morte de Deus, a nossa suprema esperança reside no nascimento do sobre-homem e do homem de acção, desses homens capazes de viver intensamente o seu presente ao ponto de desejar que ele não seja esquecido. Este é o nosso tempo: o de uma clara manhã que, depois da mais escura das noites, anseia pela chegada desse grande meio-dia.

---

<sup>217</sup> [*“Nietzsche seeks for a way to eternalize the moment (...). Arendt seeks for a way to immortalize the moment by an act of retrospective judgment. In both cases the impulse is the same: to save the moment from the fleeting onrush of time.”*] Segundo Ronald Beiner, ambos os autores encontram uma forma de conferir ao presente “o sentido de toda a existência” [*“(…) the meaning of an entire life-existence”*]. Nietzsche encontra-a no pensamento do eterno retorno e Hannah Arendt no olhar retrospectivo inerente ao juízo histórico. Cf. Ronald Beiner, “Interpretative Essay”, in Hannah ARENDT, *LK*, pp. 151, 144.

É, então, altura de perguntar: se ainda há esperança no grande meio-dia ou, procurando esclarecer a metáfora em sentido político, se a morte de Deus, entendida como o fim da fonte divina da autoridade política, não anula a capacidade infinita de o homem nascer ou agir e, assim, se constituir uma nova autoridade a partir desse começo, o que dizer da ruptura da tradição de pensamento em termos da própria capacidade para pensar?

Procurámos mostrar que o desgaste da tradição de pensamento surgiu como a condição favorável à ruptura histórica que os movimentos totalitários representaram. A irrevogabilidade desta ruptura revela que a nossa tradição de pensamento, na sua aplicabilidade aos assuntos humanos, foi definitivamente ultrapassada. Mas a tradição de pensamento não produziu os seus efeitos apenas em termos políticos, orientando ainda a compreensão dos homens, guiando-os na sua actividade de pensamento. Assim sendo, resta saber como poderemos ainda pensar sem tal orientação. Procuraremos desenvolver a ideia de que, segundo Hannah Arendt, se os movimentos totalitários representaram a ruptura com a tradição de pensamento que orientou quer a nossa tradição histórica quer a compreensão dos homens, nunca estará em causa a capacidade humana para pensar. Por agora, no entanto, basta-nos esta constatação para compreender que, dos três elementos da trilogia, a religião, na figura de Deus, é a única que não tem redenção, na medida em que a crise da autoridade não se traduzirá na anulação absoluta da possibilidade de agir e, como veremos no próximo tema, o pensamento sobreviverá à quebra da tradição em sentido pleno. Por isso, se admitirmos ainda um Juízo Final, ele será o de um Deus que se assume como culpado e juiz de si próprio. Olhemos a história, simultaneamente maravilhosa e tenebrosa, de Agamben a propósito do Juízo Final de Deus:

*“As almas dos homens chegam de toda a parte ao tribunal, mas o banco dos réus já está todo ocupado. São convidadas a sentar-se no banco dos jurados, ou sentam-se em grupos, ruidosamente, na plateia do público. Quando uma sineta anuncia a entrada dos juízes, o culpado, que, entretanto, enfiou à socapa a borla e a toga, sobe precipitadamente*

*para a cadeira do juiz. Mas, assim que declara aberta a audiência, desfaz-se da toga e desce até ao banco da acusação pública, e depois até ao da defesa. Nos momentos de pausa volta a sentar-se, desconsoladamente, no banco dos réus. Enquanto Deus se ocupa assim deste julgamento de Si próprio, e no qual assume todos os papéis, os homens, consternados, a pouco e pouco abandonam a sala em silêncio.*<sup>218</sup>

Há já muito tempo que os homens assistem consternados ao Juízo Final de Deus. Ora, na medida em que Deus representou, ao longo de séculos, a figura de sustentação da trilogia romana, o Seu maior pecado foi morrer e assim fazer sucumbir toda a estrutura em que assentava a civilização ocidental. Mas se os homens saem consternados deste julgamento, o seu grande desalento só pode ser devido a uma nostalgia e, simultaneamente, a uma incapacidade de olhar com esperança a imensa abertura com que o futuro agora se afigura. Hannah Arendt recorda-nos que se o terror totalitário pretendeu inviabilizar tanto a acção, destruindo a importância da autoridade e assumindo uma onnipotência incapaz de conviver com a liberdade humana, como o pensamento, através de um atentado contra a esfera privada, essa pretensão é uma verdadeira ameaça mas nunca pode tornar-se absolutamente efectiva. O pensamento e a acção constituem as nossas últimas garantias. Eles são, afinal, os alicerces mais profundos da nossa humanidade, ainda que se cumpra a forte probabilidade de continuarmos a abandonar a sala já decrépita, na qual decorre o Juízo Final de Deus, em absoluto silêncio.

---

<sup>218</sup> [*“Le anime degli uomini giungono da ogni parte nella corte di giustizia, ma la gabbia degli imputati è già occupata. Esse vengono condotte a sedere nel palco dei giurati o prendono posto a gruppi, rumorosamente, nella platea del pubblico. Quando uno squillo di campana annuncia l'ingresso della corte, l'imputato che, nel frattempo, ha indossato di soppiatto il tocco e la toga, sale frettolosamente sullo scano del giudice. Ma ha appena dichiarata aperta l'udienza, che getta la toga e scivola giù nel banco della pubblica accusa, poi in quello della difesa. Nei momenti di pausa, torna a sedere, sconsolatamente, nella gabbia dell'imputato. Mentre Dio è impegnato in questo giudizio su se stesso, in cui tiene volta per volta tutte le parti, gli uomini, consternati, a poco a poco abbandonano l'aula in silenzio.”*] in Giorgio AGAMBEN, *Idea della Prosa*, p. 85.





## B – TOTALITARISMO E DESERTO

*Uma só palavra domina e ilumina os  
nossos estudos: «compreender».*<sup>219</sup>

Marc Bloch

### 1. A tempestade de areia totalitária: passado e tradição

Referindo-se à tradição em sentido pleno, mas, segundo cremos, sobretudo à tradição que permite a transmissão do passado de geração em geração, a tradição de pensamento, Hannah Arendt distingue muito claramente entre tradição e passado, afirmando que *“a inegável perda da tradição no mundo moderno não implica de modo algum uma perda do passado, já que tradição e passado não são a mesma coisa”*.<sup>220</sup> No entanto, a autora afirma que a perda desta tradição pode ter um efeito corrosivo em termos da nossa capacidade para recordar e, portanto, a perda da tradição, não implicando uma perda do passado, pode derivar no seu esquecimento. São suas as palavras:

*“Não se pode negar que sem uma tradição seguramente ancorada (...) toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Corremos o*

---

<sup>219</sup> [“*Un mot, pour tout dire, domine et illumine nos études: «comprendre».*”] in Marc BLOCH, *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien*, p. 121.

<sup>220</sup> [“(...) the undeniable loss of tradition in the modern world does not at all entail a loss of the past, for tradition and past are not the same (...).”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 94.

*risco de esquecer, e um tal esquecimento significaria que, humanamente falando, nos veríamos privados de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana.*<sup>221</sup>

Ora, para melhor concretizarmos este risco em termos políticos, talvez possamos afirmar que o grande perigo é esquecer a importância da autoridade, da configuração legislativa como fundamento do poder, da acção concertada entre os homens, e ainda a própria natureza instrumental da violência. O desafio com que nos confrontamos é, portanto, alcançarmos a dimensão de profundidade que só a recordação nos permite, não obstante a ruptura com a tradição de pensamento, e a sua consequente perda. Acreditamos que isto só é possível se alargarmos os oásis ao ponto de evitar a propagação do deserto. Por outras palavras, isto só é possível se fomentarmos o pensamento com vista à recordação e, em última instância, aquilo mesmo para o que esse pensamento e essa recordação nos encaminha – o cultivo de uma esfera pública onde, através da comunicação dos nossos juízos, possibilitamos não apenas que os objectos culturais sejam preservados da usura e assim se ofereçam a uma contemplação desinteressada da ordem do amor pela beleza, como ainda nos podemos assumir como homens cultos, no sentido romano do termo: sabendo escolher a nossa companhia, no presente como no passado.

Em termos de esquecimento, os grandes perigos de viver no deserto podem ser revelados a dois níveis: por um lado, compreendendo que não há circunstância mais favorável ao surgimento dos movimentos totalitários do que, precisamente, a vida no deserto, e, por outro lado, atentando no deserto profundo para o qual o totalitarismo remeteu os homens.

No que diz respeito ao primeiro nível, deveremos recordar que no capítulo II associámos o desacompanhamento, que, juntamente com o isolamento político, dá origem ao narcisismo tão presente na era instantânea

---

<sup>221</sup> [*“(...) it cannot be denied that without a securely anchored tradition (...) the whole dimension of the past has also been endangered. We are in danger of forgetting, and such an oblivion (...) would mean that, humanly speaking, we would deprive ourselves of one dimension, the dimension of depth in human existence.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 94.

da diversão que hoje atravessamos, ao deserto. Vimos ainda como o registo temporal do instante nos remete para um menosprezo por uma memória colectiva, a qual só é possível numa esfera pública onde a comunicação dos homens entre si a reitera e amplia num inabalável respeito pelo passado. É incontornável reconhecermos que esta nossa era, que atrás designámos como era da diversão, foi trágica e ironicamente precedida por um movimento político que elogiou o esquecimento generalizado através de um terror sem precedentes, ele mesmo concretizado com base na anulação das esferas pública e privada, isto é, no fomento do isolamento político e do desacompanhamento mais profundo. Não será correcto afirmar que o isolamento político e o desacompanhamento proporcionados pelos movimentos totalitários correspondem ao narcisismo inerente à actual sociedade de massas, mas torna-se inevitável admitirmos que não há melhor circunstância para o aparecimento da dominação totalitária do que a incapacidade para escolhermos quer a nossa companhia, quer a dos outros que, no presente como no passado, connosco habitam o mundo. E isso só pode querer significar que o narcisismo típico do mundo actual nos confronta inevitavelmente com a tremenda ameaça totalitária pela qual se exige dos homens, não apenas um isolamento político, mas ainda e sobretudo o mais absoluto desacompanhamento.

Não há, conforme já foi dito, melhor ambiente ao surgimento dos movimentos totalitários do que a vida no deserto. O narcisismo, enquanto pensar exclusivamente em si, bem como o instante, enquanto forma temporal que contraria uma memória colectiva, são, por assim dizer, as condições mais propícias à vida no deserto e também ao aparecimento dos movimentos totalitários. Neste sentido, o deserto nem sempre se mantém em estado de inactividade. Os movimentos totalitários são verdadeiras tempestades de areia, segundo uma expressão de Hannah Arendt, que nos devem recordar que nem mesmo os oásis são lugares de eterna segurança. No deserto, as tempestades de areia constituem uma verdadeira ameaça dirigida a esses pequenos lugares de oásis que, no meio do deserto, ainda permitem a esfera privada do pensar e do sentir e a eventualidade da criação de uma esfera pública por parte de alguns homens que assumem a importância da comunicação dos seus juízos.

Mesmo aí, onde o pensar, o sentir e a eventualidade de alguns homens, ainda que poucos, assumirem uma verdadeira atitude cultural, a grande ameaça pode surgir sob a forma de destruição.

*“[Um] grande perigo do deserto é que existem as possibilidades das tempestades de areia, isto é, de que o deserto não seja sempre tranquilidade de cemitério (...). Os movimentos totalitários são essas possibilidades (...). Eles não contam com mais nada e por isso parecem ser as formas políticas mais adequadas da vida no deserto.”<sup>222</sup>*

Vemos como Hannah Arendt identifica os movimentos totalitários como aqueles que encontram o seu ambiente mais propício no deserto, isto é, nas condições do narcisismo que, estando fundado no desacompanhamento e no isolamento político, caminha em absoluta harmonia com o esquecimento.

Mas talvez possamos compreender melhor aquilo que o esquecimento representa em termos do perigo de viver no deserto, se atentarmos no deserto profundo para o qual o totalitarismo remeteu os homens. Na medida em que todo o capítulo II foi construído tendo como base a oposição entre a cultura e o deserto, e já que associámos este último, na sua dimensão mais profunda, aos movimentos totalitários, será correcto afirmar que tais movimentos são avessos à cultura, entendida como condição da habitabilidade do homem no mundo. Deveremos esclarecer, no entanto, que assumir a relação entre o totalitarismo e o deserto profundo não nos legitima a concluir que os líderes de tais movimentos manifestassem um desprezo absoluto pelos objectos culturais do passado. Alguns autores, como Adorno e George Steiner, afirmam inclusivamente a sua indignação diante da possibilidade de continuar a existir arte e cultura no interior, e depois, de um universo tão desumano.<sup>223</sup> No

---

<sup>222</sup> [“(…) große Gefahr in der Wüste ist, daß es die Möglichkeiten von Sandstürmen gibt, das heißt, daß die Wüste nicht immer Friedhofsruhe ist (...). Die totalitären Bewegungen sind jene Möglichkeiten (...). Sie rechnen mit nichts anderem und scheinen deshalb die adäquatesten politischen Formen des Wüstenlebens zu sein.”] in Hannah ARENDT, *WP*, pp. 181-182.

<sup>223</sup> Steiner afirma a este propósito: “Nada do mundo imediatamente próximo de Dachau se fez sentir no grande ciclo de Inverno de música de câmara de Beethoven

entanto, se pode até surgir como paradoxal a adesão aos partidos totalitários por parte não só das massas mas também de uma elite constituída por artistas e intelectuais, é uma evidência factual que tanto Hitler como Estaline perseguiram vários artistas e, num certo sentido, manifestavam até desprezo pela arte. Os nazis, em particular, serviram-se dos intelectuais para, por assim dizer, serem levados a sério, mas logo que tomaram o poder descartaram muitos deles. E isto porque consideravam, muito provavelmente, que a liberdade inerente às iniciativas artísticas constituía um perigo para a previsibilidade que o próprio movimento exigia. A este respeito diz-nos Hannah Arendt:

*“A sólida perseguição movida contra qualquer forma de actividade intelectual pelos novos líderes de massa deve-se a algo mais do que ao seu natural ressentimento contra tudo o que não podem compreender. O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo da vida, nem qualquer actividade que não seja inteiramente previsível.”*<sup>224</sup>

Ora, mesmo que nos confrontemos com a evidência de que os líderes dos movimentos totalitários não eram propriamente “incultos” no sentido de menosprezarem em absoluto os objectos culturais, é um facto que, de um modo geral, as suas preocupações no que diz respeito a tais objectos não manifestavam propriamente uma atitude cultural, seja no sentido de uma relação desinteressada com tais objectos, seja ainda no sentido de, enquanto governantes, permitirem a espontaneidade e a liberdade pressupostas quer na criação de tais objectos quer na sua apreciação.<sup>225</sup> É isto, afinal, que nos

---

*que teve lugar em Munique. As telas não caíam das paredes do museu quando os carrascos as visitavam respeitosamente, com os seus catálogos em punho”. [“Nothing in the next-door world of Dachau impinged on the Great winter cycle of Beethoven chamber music played in Munich. No canvases came off the museum walls as the butchers strolled reverently past, guide-book in hand.”] in George STEINER, In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture, p. 54.*

<sup>224</sup> [“The consistent persecution of every higher form of intellectual activity by the new mass leaders springs from more than their natural resentment against everything they cannot understand. Total domination does not allow for free initiative in any field of life, for any activity that is not entirely predictable.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 339.

<sup>225</sup> É nesse mesmo sentido que Herbert Read nos aponta quando afirma que os nazis estavam conscientes da cultura, isto é, conheciam e apreciavam objectos culturais,

interessa. Se a nossa admiração diante da questão “*como se pode tocar Schubert à noite, ler Rilke de manhã e torturar ao meio-dia?*” é legítima, tal admiração apenas nos pode conduzir à conclusão de que os objectos culturais, por si mesmos, nada podem contra as “*belas mãos*” da barbárie.<sup>226</sup> Não é o recurso aos objectos culturais, mas o menosprezo pela espontaneidade inerente à criação artística e filosófica, bem como o concomitante atentado contra a esfera privada, onde o pensar é possível, e contra a esfera pública, enquanto domínio adequado à assunção, por parte dos espectadores, de uma atitude cultural, que nos podem levar a compreender o deserto profundo para o qual o totalitarismo remeteu os homens.

Este deserto foi concretizado através do fomento de um esquecimento ímpar, tornado possível pelo atentado cometido contra as esferas pública e privada. Os movimentos totalitários inviabilizaram não apenas a acção mas ainda uma memória conjunta respeitante àquilo que o mundo é, na sua imensa durabilidade desde um passado longínquo. Mais ainda: a insanidade inerente à construção ideológica por parte dos movimentos totalitários chegou mesmo a constituir uma ameaça de destruição dos lugares de oásis, impossibilitando a disponibilidade para a vida privada, bem como para uma esfera pública restrita que ainda pudesse surgir entre os homens.

---

mas não cultivavam esta atitude propriamente cultural. Além disso, acrescenta o autor, os artistas contemporâneos ao movimento, entre os quais Thomas Mann, Franz Werfel, Oskar Kokoschka, Strauss, Hans Carossa e Ernst Robert Curtius, tiveram fins trágicos: os três primeiros conheceram o exílio, os dois últimos, tendo permanecido na Alemanha, viveram em “*agonia espiritual*” [“(…) *spiritual agony*.”] e Strauss pôde apenas permanecer na Alemanha porque era demasiado velho para compor. Cf. Herbert READ, *To Hell with Culture*, p. 21.

<sup>226</sup> [“*Comment peut-on jouer Schubert le soir, lire Rilke le matin et torturer à midi?*”] in George STEINER, Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, p. 62. Richard Wolin conta-nos que Jaspers terá perguntado a Heidegger se ele julgava que alguém tão inculto como Hitler servia para governar a Alemanha e que Heidegger terá respondido: “«*Não é uma questão de cultura. Olhe para as belas mãos que ele tem!*»” [“*It’s not a question of culture. Look at his beautiful hands!*”]. Cf. Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich, Piper Verlag, 1988, p. 274, cit. in Richard WOLIN, *Heidegger’s Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, p. 66. Por outras palavras, Heidegger parece ter considerado que uma governação carismática não tinha nada a ver com cultura. Mas talvez o “cultivo” de uma verdadeira atitude cultural entre os homens possa impedir que das “*belas mãos*” de um governante carismático surja a barbárie.

O alcance da afirmação de que os movimentos totalitários foram “sem precedentes” significa que no século XX fomos confrontados, como em nenhum outro, com o grande naufrágio, mas ainda com um “mundo” desertificado. O deserto favorece, como vimos, o isolamento político e o desacompanhamento, mas nunca como então os homens puderam vivenciar as condições extremas da vida no deserto. O instrumento usado para a criação destas circunstâncias foi o terror, sustentado por uma ideologia construída em função do encobrimento da própria realidade. Só assim, através do terror e da ideologia que o sustenta, foi possível retirar aos homens toda a espontaneidade de que são capazes noutras circunstâncias e proporcionar-lhes uma vida em pleno deserto – esse lugar onde o isolamento os impede de agir e de partilhar os seus juízos, e o desacompanhamento os impede de pensar.

*“Por um lado, a compulsão do terror total – que, com o seu cinto de ferro, comprime em massa homens isolados uns contra os outros e os mantém num mundo que para eles se tornou um deserto; e, por outro, a força auto-coerciva da dedução lógica (...) correspondem uma à outra e precisam uma da outra para accionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em actividade.”<sup>227</sup>*

Ora, se uma qualquer ditadura investe, por princípio, na tentativa de diluir a esfera pública, procurando tornar impossível a espontaneidade humana e, portanto, a capacidade humana de agir, é certo que o totalitarismo representou um duplo e verdadeiro atentado contra a esfera pública e a dimensão privada da vida onde se processa o pensar e o sentir. Deparamo-nos então aqui com mais uma distinção entre os governos ditatoriais e os movimentos totalitários. O totalitarismo estendeu, sem dúvida, a sua ameaça à dimensão privada da existência, assumindo na sua essência não apenas o isolamento político mas ainda o desacompanhamento mais profundo, isto é,

---

<sup>227</sup> [“The compulsion of total terror on one side, which, with its iron band, presses masses of isolated men together and supports them in a world which has become a wilderness for them, and the self-coercive force of logical deduction on the other (...) corresponds to each other and need each other in order to set the terror-ruled movement into motion and keep it moving.”] in Hannah ARENDT, OT, pp. 473-474.

não apenas inviabilizou a procura da companhia dos outros mas ainda a de nós mesmos. O terror traduzido na anulação da possibilidade de os homens se sentirem seguros quer para procurarem a companhia dos outros, quer para, em privado, assumirem a tranquilidade necessária ao pensar e ao sentir, foi igualmente “sem precedentes”.<sup>228</sup> Acerca desta diferença, diz-nos Hannah Arendt:

*“O isolamento e a impotência, isto é, a total incapacidade fundamental de agir, sempre foram típicos das tiranias. (...) Mas nem todos os contactos entre os homens são quebrados, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada, juntamente com as capacidades de sentir, de fabricar e de pensar, permanece intacta. Sabemos que o cinto de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a auto-coerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir.”*<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> O ponto extremo desta eliminação da esfera privada da existência foi concretizado, obviamente, nos campos de concentração. Primo Levi oferece-nos aquela que seria a sua imagem do mal contemporâneo: um mal com um rosto que não é o de um carrasco, mas o de uma vítima, sem pensamento, absolutamente indiferente ao mundo e à sua própria vida. Nas suas palavras: “(...) se pudesse resumir numa única imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria esta, que me é familiar: um homem ressequido, com a testa baixa e os ombros curvados, em cujo rosto e em cujos olhos não se pode ler qualquer sinal de pensamento.” [“(...) se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 113.

<sup>229</sup> [“Isolation and impotence, that is the fundamental inability to act at all, have always been characteristic of tyrannies. (...) But not all contacts between men are broken and not all human capacities destroyed. The whole sphere of private life with the capacities for experience, fabrication and thought are left intact. We know that the iron band of total terror leaves no space for such private life and that the self-coercion of totalitarian logic destroys man’s capacity for experience and thought just as certainly as his capacity for action.”] in Hannah ARENDT, *OT*, p. 474. Hannah Arendt relaciona esta “invasão” da vida privada por parte dos regimes totalitários e o facto de em tais regimes não se conhecerem seguramente os alvos de perseguição. É precisamente porque essa segurança não existe que, no seio de tais regimes, a nenhum indivíduo é permitida a tranquilidade para pensar e sentir, numa palavra, a ninguém é permitida a tranquilidade para a vida privada. Num texto de 1964, intitulado “Personal Responsibility Under Dictatorship”, Hannah Arendt afirma: “[As ditaduras] significam o fim da liberdade política, mas a vida privada e a actividade não política não são necessariamente afectadas. (...) Se [se] cometem crimes, eles são dirigidos contra



Só assim, através deste duplo atentado contra a esfera pública e a esfera privada, foi possível implementar uma ideologia que enredou os homens ao ponto de os fazer esquecer quer a realidade do próprio mundo, quer o lugar que nele ocupavam. A nossa convicção, que aliás nos parece estar em absoluta consonância com a obra de Hannah Arendt, é que a grande ameaça em termos de esquecimento não é propriamente a ruptura com a tradição de pensamento. Muito embora esta tradição tenha permitido uma viagem segura aos vastos domínios do passado e, assim, a recordação, o que é certo é que possuímos em nós mesmos uma faculdade que nos permite recordar – o pensar. Nesse sentido, a grande ameaça surge quando o próprio pensar é inviabilizado e, por isso, o esquecimento prolifera. Em situações extremas, quando se atenta contra a própria disponibilidade para a esfera privada, aquela em que o pensar é possível, o esquecimento estende-se não apenas à realidade do mundo, permitindo a propagação da mentira ideológica, mas ainda àquilo mesmo que fazemos e dizemos, o que tem, claramente, consequências morais. O esquecimento demonstrou ser fatal em termos da capacidade para reconhecer a realidade factual, tornando a cena política absolutamente permeável à mentira, mas ainda em termos morais, resultando na incapacidade, por parte de demasiados homens, de recordar os seus próprios actos e afirmações.

Analisaremos, de seguida, o esquecimento a que a ideologia totalitária, grande aliada da mentira, votou a realidade, substituindo-a por uma “realidade” construída ideologicamente. Olharemos depois para as implicações morais inerentes ao esquecimento que tem lugar no mais profundo deserto.

---

*inimigos declarados do regime no poder. Mas os crimes dos governos totalitários diziam respeito a pessoas que eram «inocentes» mesmo do ponto de vista do partido no poder. (...) a dominação total estende-se a todas as esferas da vida, e não apenas à da política.» [“(...) spell the end of political freedom, but private life and nonpolitical activity are not necessarily touched. (...) If they commit crimes these are directed against outspoken foes of the regime in power. But the crimes of totalitarian governments concerned people who were «innocent» even from the viewpoint of the party in power. (...) total domination reaches out into all, not only the political, spheres of life.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 33.*

## 2. O esquecimento da realidade e a propagação da mentira

É incontornável constatarmos que, ao longo da história, a verdade e a política nem sempre foram boas aliadas. Interessa pensar, no entanto, quais são as consequências de uma política que não supõe minimamente a verdade como seu princípio. Entre essas consequências, encontraremos seguramente o menosprezo pela única realidade que existe – a realidade do mundo, que sendo do presente, provém do passado, e que se constitui, por princípio, como a referência que nos permite, em circunstâncias vulgares, distinguir entre a verdade e a mentira.

No seu ensaio intitulado “Truth and Politics”, Hannah Arendt declara que irá tomar a distinção de Leibniz entre verdades de razão e verdades de facto sem discutir a sua legitimidade filosófica, e isto porque não lhe interessa elaborar uma reflexão em torno do conceito de verdade mas antes compreender as repercussões da dissociação entre verdade e política. Em particular, o que interessa à autora é a análise das implicações desta dissociação em termos de destruição da verdade e de sobrevivência do mundo que a ela corresponde. Dito de outro modo, dado que a mentira põe em causa a realidade do mundo, o que a propagação da mentira vem questionar é o próprio reconhecimento da durabilidade e da imortalidade potencial por uma memória colectiva que reitera a verdade do passado e do presente.

*“O que está em causa é a sobrevivência, a perseverança na existência (...), e nenhum mundo humano destinado a durar mais tempo que a breve vida dos mortais, poderá alguma vez sobreviver sem homens que queiram fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente – a saber (...) dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança na existência podem sequer ser concebidas sem homens a querer testemunhar aquilo que é e lhes aparece porque é.”<sup>230</sup>*

---

<sup>230</sup> [“What is at stake is survival, the perseverance in existence (...) and no human world destined to outlast the short life span of mortals within it will ever be able to survive without men willing to do what Herodotus was the first to undertake consciously

Neste contexto, na medida em que a política diz respeito a factos, a verdade factual será a que mais nos interessa. Mas é justamente esta sua relação com a política que nos pode fazer compreender a sua imensa vulnerabilidade. A verdade de facto encontra o seu contrário na mentira, à qual é extremamente permeável. Em causa está o esquecimento da verdade de facto através da mentira ardilosamente construída. Segundo Hannah Arendt, a mentira é até, por vezes, mais credível e convincente do que a verdade de facto, isto é, a verdade que encontra o seu correlato na realidade, nos próprios factos. Nas palavras da autora:

*“As mentiras são frequentemente muito mais plausíveis (...) do que a realidade, já que o mentiroso tem a grande vantagem de conhecer de antemão aquilo que a audiência deseja ou espera ouvir. Ele preparou a sua história para consumo público com o cuidado de a tornar credível, ao passo que a realidade tem o hábito desconcertante de nos confrontar com o inesperado, para o qual não estávamos preparados.”*<sup>231</sup>

Ora, o que importa compreender é que se a política nem sempre teve a verdade como aliada, há diferenças entre as mentiras políticas que sempre foram difundidas e a actual propagação da mentira, cuja principal intenção é a manipulação em massa de factos e opiniões.<sup>232</sup> Segundo Hannah Arendt, se

---

– namely (...) to say what is. No permanence, no perseverance in existence, can even be conceived of without men willing to testify to what is and appears to them because it is.”] in Hannah ARENDT, BPF, p. 229.

<sup>231</sup> [“Lies are often much more plausible (...) than reality, since the liar has the great advantage of knowing beforehand what the audience wishes or expects to hear. He has prepared his story for public consumption with a careful eye to making it credible, whereas reality has the disconcerting habit of confronting us with the unexpected, for which we were not prepared.”] in Hannah ARENDT, CR, pp. 6-7.

<sup>232</sup> Num ensaio intitulado “Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers”, Hannah Arendt identifica os Documentos do Pentágono como um exemplo da mentira actual que não é dirigida ao inimigo mas à opinião pública. Ali está presente a tentativa de construir uma imagem que convencesse o mundo da credibilidade, da coragem e do imenso poder dos Estados Unidos, não obstante a subida da inflação e a crise que entretanto se instalava. Mas, segundo Hannah Arendt, o facto de a América ser um país livre fez com que os autores dos Documentos do Pentágono, apesar de terem convencido a opinião pública, não fossem bem sucedidos na tentativa de difundir a mentira generalizada. Cf. Hannah ARENDT, CR, pp. 34-35.

pelas mentiras ditas tradicionais se pretendia preservar segredos e ocultar parcialmente os factos diante de um inimigo, a mentira actual é em massa, não apenas porque se dirige às massas, mas ainda porque por ela se visa a destruição dos factos, da própria realidade.<sup>233</sup> Neste sentido, se a gravidade da mentira tradicional se via atenuada pela possibilidade de a ocultação dos factos não resultar necessariamente na destruição da referência da verdade, da própria realidade, o grande perigo da mentira actual é a perda de tal referência e, em última instância, a incapacidade de, através de um sentido comum, distinguirmos entre a verdade e a mentira. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Por outras palavras, o resultado de uma substituição consistente e total da verdade factual por mentiras não é que estas passem a ser aceites como verdade, e a verdade seja difamada pelas mentiras, mas que o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria da oposição entre verdade e falsidade é um dos sentidos mentais para este fim – está a ser destruído.”*<sup>234</sup>

Ora, podemos afirmar que esta fronteira entre a verdade e a mentira perdeu a sua nitidez a tal ponto que hoje a distinção entre a verdade de facto e a mentira é assumida como uma questão de opinião. A opinião pertence, tal

---

<sup>233</sup> Cf. Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 252-253.

<sup>234</sup> *“In other words, the result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that the lies will now be accepted as truth, and the truth be defamed as lies, but that the sense by which we take our bearings in the real world – and the category of truth vs. falsehood is among the mental means to this end – is being destroyed.”* in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 257. É a própria Hannah Arendt que afirma a necessidade de a realidade ser por nós salvaguardada em lugar de assumirmos o poder, que está igualmente nas nossas mãos, de a destruímos pela mentira. Numa carta dirigida a David Riesman, datada de 13 de Junho de 1949, Hannah Arendt afirma: *“A realidade precisa de nós para a preservarmos; nós podemos também destruí-la. Se é verdade que um dia poderemos ser capazes de fazer explodir a Terra, então é como se Deus nos tivesse criado não apenas como seus habitantes mas ainda como seus guardiães. De forma semelhante, a verdade pode desaparecer da comunidade humana se não a quisermos; afinal, podemos igualmente mentir – numa escala ampla – podemos fazer com que as nossas mentiras colem. Isto é uma questão de poder.”* *“Reality needs us to safeguard it; we can also destroy it. If it is true that we may one day be able to blow up the earth, then it seems as though God has created us not only as its inhabitants but as its guardians. Similarly, truth may disappear from the human community if we do not want it; after all, we can also lie and – to a very large extent – we can make our lies stick. This is a question of power.”* in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Riesman, David 1947-1956, Image 23.

como o facto, ao domínio político, e por isso as opiniões não se opõem aos factos, mas isso não significa que os devamos confundir. Estamos em vias de esquecer que a verdade respeitante à realidade deverá ser assegurada no sentido de sobre ela podermos manifestar as nossas opiniões. Por outras palavras, não é legítimo transformar factos em opiniões na medida em que elas só podem ter lugar se aqueles se dão de forma evidente a um conjunto de pessoas. A consequência do elogio da opinião em detrimento do facto é considerar-se a verdade factual como mera questão de opinião, desrespeitando pois aquilo mesmo que a caracteriza, isto é, a sua evidência histórica enquanto verdade. A este respeito, diz-nos Hannah Arendt:

*“O que parece ainda mais perturbador é que, na medida em que as verdades factuais inoportunas são toleradas nos países livres, elas são frequentemente transformadas, de modo consciente ou inconsciente, em opiniões – como se o facto do apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França diante dos exércitos alemães em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial não fossem uma questão de registo histórico mas uma questão de opinião.”*<sup>235</sup>

A verdade, na medida em que não é uma opinião mas uma base que a ela pode dar origem, pode ter repercussões políticas na medida em que quando relatamos uma verdade, contamos uma história e, nessa medida, aceitamos a veracidade de um facto a partir da qual podemos julgar. É nesse sentido que a política, mais do que ser avessa a verdades, se funda na própria verdade como condição de possibilidade da liberdade que envolve não apenas a opinião mas ainda a acção. Por outras palavras, é porque aceitamos que há verdades, isto é, factos inabaláveis que constituem um terreno sólido e comum, que podemos supor que os homens são livres não só de julgarem esses mesmos factos mas ainda de, no futuro, transformarem, através da acção, o

---

<sup>235</sup> [“What seems even more disturbing is that to the extent to which unwelcome factual truths are tolerated in free countries they are often, consciously or unconsciously, transformed into opinions – as though the fact of Germany’s support of Hitler or of France’s collapse before the German armies in 1940 or of Vatican policies during the Second World War were not a matter of historical record but a matter of opinion.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 236.

estado de coisas a que eles deram origem. Para isso, é necessário preservar esses factos pertencentes ao passado, tomá-los, por assim dizer, como que intactos. A questão aqui é claramente temporal – é porque a verdade de facto diz respeito ao passado que, se a entendermos como opinião e, em última instância, a substituímos por uma mentira, estamos a tratá-la como se ela pudesse pertencer ao futuro e, nesta medida, perdemos o ponto a partir do qual é possível julgar mas ainda agir, isto é, transformar o mundo instaurando ali uma novidade.

*“Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta ao seu antigo estado de potencialidade – o domínio político priva-se não só da sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo de novo. O que começa então é a constante mudança e a confusão, numa absoluta esterilidade que é característica de tantas nações jovens que tiveram a má sorte de nascer numa era da propaganda.”<sup>236</sup>*

Em nome do futuro, é urgente compreender que a verdade pertence ao passado. Este é a única dimensão temporal dotada de uma realidade, não estando, por isso, aberto à mudança. Nesse sentido, se pretendermos alterar uma verdade, estamos a concebê-la erradamente como pertencendo ao futuro e, em consequência, a desprezar a realidade de um mundo que é do passado chegando, com todas as suas verdades reconhecidas, até ao presente, e podendo ser transformado no futuro. É a partir deste princípio que Hannah Arendt nos conduz a uma definição metafórica de verdade, claramente inspirada em Kant, que pretende reafirmar a invariabilidade de uma verdade de facto e, simultaneamente, a importância do seu reconhecimento para a existência de um mundo partilhado e recordado em comum pelos homens:

---

<sup>236</sup> [*“If the past and present are treated as parts of the future – that is, changed back into their former state of potentiality – the political realm is deprived not only of its main stabilizing force but of the starting point from which to change, to begin something new. What then begins is the constant shifting and shuffling in utter sterility which are characteristic of many new nations that had the bad luck to be born in an age of propaganda.”*] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 258.

*“Conceptualmente, podemos chamar verdade àquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos mantemos e o céu que se estende por cima de nós”.<sup>237</sup>*

Parece ser legítimo afirmar que a construção da ideologia totalitária como forma de garantir uma dada interpretação do passado e do presente foi o melhor meio de contrariar esta definição de verdade. Isto porque a verdade foi claramente entendida como aquilo que é possível alterar. Mais ainda, e explorando a metáfora, um novo solo e um novo céu emergiram na Terra: um solo sobre o qual os homens já não podiam estar certos de se manter e um céu de realidade duvidosa. Dito de outro modo, a ideologia totalitária afastou-se de tal forma da realidade, correspondeu a um tal nível de propagação da mentira e a um concomitante desprezo pela verdade factual, que nos deixou para sempre uma terrível herança. A confusão frequente entre verdade de facto e opinião, ou o relativismo com que entendemos a verdade, constitui, segundo Hannah Arendt, a herança que recebemos de um mundo onde se diluiu inteiramente a fronteira entre a verdade e a mentira. Num artigo de 1950 intitulado “The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany”, originalmente publicado em *Commentary*, a autora afirma:

*“Mas talvez o aspecto mais impressionante e mais assustador desta fuga alemã da realidade seja o hábito de tratar os factos como se estes fossem simples opiniões. (...) De facto, trata-se, evidentemente, de uma herança do regime nazi. As mentiras da propaganda totalitária distinguem-se das mentiras comuns utilizadas pelos regimes não totalitários em tempos de crise pela sua negação sistemática da importância dos factos em geral: todos os factos podem ser modificados e todas as mentiras podem ser transformadas em verdades.”<sup>238</sup>*

---

<sup>237</sup> [“Conceptually, we may call truth what we cannot change; metaphorically, it is the ground on which we stand and the sky that stretches above us.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 264.

<sup>238</sup> [“But perhaps the most striking and frightening aspect of the German flight from reality is the habit of treating facts as though they were mere opinions. (...) In fact, of course, it is a legacy of the Nazi regime. The lies of totalitarian propaganda are distinguished from the normal lying of non-totalitarian regimes in times of emergency

A este nível, podemos dizer que é a própria capacidade de compreender que se vê questionada, já sem a referência de uma realidade que se oferece ao sentido comum. Este sentido é, como vimos, aquele que orienta a nossa compreensão. Ora, o sentido comum foi menosprezado pela ideologia totalitária pela qual se impunha não uma capacidade humana e independente para compreender mas, pelo contrário, um raciocínio lógico e coerente que correspondesse precisamente a uma reinvenção da realidade, o que, em termos muito concretos, significa um encobrimento de todo o processo histórico ou, se quisermos, uma “reescrita” deste mesmo processo segundo ideias específicas. É isso, afinal, que define uma ideologia: a tentativa de explicar coerentemente todo o processo histórico independentemente da verdade e da sua referência à realidade. Nas palavras de Hannah Arendt:

*“Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. (...) As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente das suas respectivas ideias.”*<sup>239</sup>

---

*by their consistent denial of the importance of facts in general: all facts can be changed and all lies can be made true.”]* in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 251-252; cf. pp. 316-318 (“Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, originalmente publicado em *Partisan Review*, 1954). Sabemos como a característica da selectividade, tão frequentemente associada à nossa memória, não diz respeito à própria selecção entre a verdade e a mentira. Dito de outro modo, uma experiência não tem de ser verdadeira para fazer parte da nossa memória, quer daquela que guarda o que efectivamente vivemos ou daquela que diz respeito a algo que nós próprios não vivemos. (Para uma caracterização destas duas formas de memória, a primeira denominada como episódica e a segunda, como semântica, veja-se Robin le POIDEVIN, *The Images of Time. An Essay on Temporal Representation*, p. 59). Ora, talvez possamos dizer que uma realidade ideologicamente construída explora esta dimensão da memória, esta selectividade independente da verdade ou da mentira, até ao limite, procurando que aquilo que os homens guardem na sua memória seja não factual e, portanto, mentira.

<sup>239</sup> *[“An ideology is quite literally what its name indicates: it is the logic of an idea. (...) Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process – the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because of the logic inherent in their respective ideas.”]* in Hannah ARENDT, *OT*, p. 469; cf. *EU*, pp. 349-350 (“On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding” – sobre a origem deste artigo veja-se a nota 45 deste capítulo); cf. *CR*, p. 7. Hannah Arendt afirma que a maior ficção da propaganda nazi “foi a história de uma conspiração



Não há, segundo parece, melhor forma de turvar a compreensão humana do que a construção de uma ideologia, a criação de uma ideia cuja lógica substitui toda a realidade, podendo inclusivamente questionar a evidência factual do passado. No caso específico do anti-semitismo, e em termos ideológicos, a grande ambição da propaganda totalitária foi ultrapassar o real em nome de uma ficção lógica, coerente e organizada – características que, como sabemos, o mundo real não tem. Esta ficção lógica foi construída com base na alteração da realidade e da própria linguagem que a traduz. Assim, o acto de matar passou a ser designado como “solução final”, “evacuação” ou “tratamento especial”, a deportação era “realojamento” ou “trabalho no Leste”, o acto de matar pessoas nas câmaras de gás designava-se por “conceder uma morte misericordiosa”, de acordo com “regras de linguagem” que, na sua acepção exacta, mais não são do que mentiras.<sup>240</sup>

---

*mundial judaica*” [“(…) was the story of a Jewish world conspiracy.”] cf. Hannah ARENDT, OT, p. 354. Hitler elaborou inclusivamente, num discurso proferido já em 1922, a imagem de uma *“luta de classes provocada pelo comerciante judeu que explorava os seus trabalhadores, enquanto, ao mesmo tempo, o seu irmão, no pátio da fábrica, os incitava a lutar”* [“(…) a class struggle caused by the Jewish businessman who exploits his workers, while at the same time his brother in the factory courtyard incites them to strike.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 355. Relativamente a outras mentiras *“abertas e descaradas (...) diante de todos os factos”* [“(…) openly and brazenly (...) in the face of all facts.”] veja-se ainda a referência de Hannah Arendt a um discurso de Hitler, segundo o qual os judeus *“usaram os governos de outros povos para assegurar, ah pois, a «dominação total».”* [“(…) make use of other peoples’ governments in order to secure, ah yes, «world domination.»”] in Hannah ARENDT, JW, pp. 156-157 («The Devil’s Rhetoric», “The Jewish War That Isn’t Happening”, originalmente publicado em *Aufbau*, 1942).

<sup>240</sup> Nas palavras de Hannah Arendt: *“(…) exceptuando os relatórios dos Einsatzgruppen, é raro encontrar, em documentos da época, palavras tão cruas como «extermínio», «liquidação», ou «matar». (...) Além disso, o próprio conceito «regra de linguagem» (Sprachregelung) era, em si mesmo, um nome de código; significava o que em linguagem comum seria denominado como uma mentira.”* [“(…) except in the reports from the Einsatzgruppen, it is rare to find documents in which such bald words as «extermination», «liquidation», or «killing» occur. (...) Moreover, the very term «language rule» (Sprachregelung) was itself a code name; it meant what in ordinary language would be called a lie.”] E na medida em que esta passagem é retirada da obra *Eichmann in Jerusalem*, Hannah Arendt conclui: *Eichmann, com a sua predisposição para as frases feitas, era “um sujeito ideal para «regras de linguagem».”* [“(…) an ideal subject for «language rules».”] in Hannah ARENDT, EJ, pp. 85-86; cf. pp. 108-109.

Ora, esta propaganda totalitária não poderia sobreviver sem uma prática que, por assim dizer, desse consistência à falsidade do mundo construído ideologicamente. O totalitarismo permitiu construir um mundo em que o que importava era a raça, seja no emprego que se podia ter, seja na comida que cabia a cada um. Numa fase posterior, não bastou mentir e dizer que os judeus não eram pessoas; era preciso fazer com que os judeus não parecessem efectivamente pessoas.<sup>241</sup> Por isso, questionar o anti-semitismo era questionar aquela que agora surgia como a própria realidade. Foi, portanto, necessário criar uma prática ideológica que transformasse, através do terror, a ficção em realidade, isto é, que desse consistência à nova realidade ideológica.

Os movimentos totalitários, recorrendo à mentira generalizada, foram capazes de conduzir a própria realidade ao esquecimento, em nome de uma realidade ideologicamente construída, posta em prática através de um terror sem limites. Acreditamos que o isolamento político e, sobretudo, o desacompanhamento mais profundo foram absolutamente fundamentais para cumprir este objectivo. E isto leva-nos a pensar que só no deserto mais inóspito é possível empreender tamanha destruição.

Mas talvez os efeitos do esquecimento que tem lugar no mais profundo deserto possam ser melhor compreendidos se atentarmos na questão moral. A este nível, deveremos começar por distinguir o juízo moral relativamente a outros tipos de juízo, no sentido de o caracterizarmos na sua dimensão específica. Talvez possamos dizer que, na sua especificidade, o juízo moral convoca, mais do que qualquer outro, a concordância solitária connosco

---

<sup>241</sup> Num artigo de 1946 intitulado "The Image of Hell", originalmente publicado em *Commentary*, Hannah Arendt di-lo com toda a clareza: "Se os nazis se tivessem simplesmente limitado a elaborar um panfleto acusatório contra os judeus e a difundir a noção de que existem povos de sub-homens e povos de super-homens, dificilmente teriam conseguido convencer o senso comum de que os judeus eram sub-homens. Mentir não era suficiente. Para serem credíveis, os nazis tiveram de fabricar a própria realidade e fazer com que os judeus parecessem sub-homens." ["Had the Nazis been content merely to draw up a bill of indictment against the Jews and propagandize the notion that there are subhuman and superhuman peoples, they would hardly have succeeded in convincing common sense that the Jews were subhuman. Lying was not enough. In order to be believed, the Nazis had to fabricate reality itself and make Jews look subhuman."] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 199.

próprios. Isso não significa, contudo, que o juízo moral se constitua, no pensamento de Hannah Arendt, como absolutamente independente da mentalidade alargada ou sequer, como já afirmámos no capítulo II, que o juízo estético ou político dispensem, na sua autonomia, o pensar por si mesmo. Muito pelo contrário, se temos de admitir que seria inumano averiguar constantemente a autonomia das afirmações que vamos pronunciar, sejam elas morais, políticas ou estéticas, corremos o risco, se pura e simplesmente nos ausentarmos desta prévia averiguação solitária, de nos deixarmos enredar constantemente por preconceitos ou, no pior dos casos, por uma realidade ideologicamente construída. Mas se no caso de uma afirmação sobre a estética ou sobre a política a ausência dessa averiguação se pode revelar, em geral, como pura superficialidade ou mera inconsequência, numa afirmação de ordem moral, essa superficialidade pode assumir a forma de uma incoerência interna, reportando-nos a um conflito com um inimigo que somos nós mesmos e com o qual simplesmente não conseguimos conviver. É por isso que Hannah Arendt afirma que, ao contrário de um contexto político em que o que está em causa é o próprio mundo, num contexto moral a principal companhia com quem temos de nos encontrar somos nós mesmos. Em “Some Questions of Moral Philosophy”, um texto de preparação para o primeiro curso que ministrou em *The New School for Social Research*, em 1965-1966, a autora afirma:

*“A conduta moral, tanto quanto julgamos saber, parece depender principalmente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve contradizer-se abrindo uma excepção em seu favor, ele não deve colocar-se numa posição em que teria de se desprezar a si mesmo. (...) O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor-próprio, mas o respeito por si mesmo.”*<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> [“Moral conduct, from what we have heard so far, seems to depend primarily upon the intercourse of man with himself. He must not contradict himself by making an exception in his own favor, he must not place himself in a position in which he would have to despise himself. (...) The standard is neither the love of some neighbor nor self-love, but self-respect.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 67. Hannah Arendt encontra em Maquiavel o melhor exemplo para representar a distinção entre as questões morais e as questões políticas, e, simultaneamente, a valorização da política acima da dimensão moral ou, para o enunciar nos termos de Maquiavel, o amor à cidade acima da salvação da sua própria alma. Assim se explica que Maquiavel tenha construído o seu *Príncipe* com base na ideia de que, mesmo sendo desejável que um governante

No entanto, não deveremos considerar que o juízo moral, convocando em primeiro lugar, como nenhum outro, este respeito por si mesmo, é absolutamente isento de consequências políticas. Segundo Hannah Arendt, em algumas situações políticas, é fundamental considerar os limites da própria consciência.<sup>243</sup> Ora, a faculdade que nos pode levar a reconhecer tais limites é o pensamento. Será na solidão do pensamento, nesse encontro a sós comigo

---

não se desvie do bem, é preciso que ele saiba enveredar pelo mal se for necessário. Nas notas para uma conferência intitulada “Legitimacy of Violence” (New York, Theatre of Ideas, 1967), Hannah Arendt afirma: *“Maquiavel, como deverão recordar, disse: Eu amo a minha cidade e o meu país mais do que a salvação da minha alma. E com isto – já que ele ainda acreditava no paraíso e no inferno – com isto ele, na minha opinião, mostrou muito claramente a distinção entre as questões morais e políticas. Em todas as questões morais estamos ocupados connosco. Perguntamo-nos se somos culpados de algo, se conseguimos viver connosco mesmos depois de fazer isto ou aquilo. Estas são questões muito importantes e inteiramente legítimas, mas elas não são fundamentalmente políticas. Em política estamos ocupados com o mundo e não connosco mesmos.”* [“Machiavelli, as you may recall, said: I love my city and my country more than the salvation of my soul. And with this – since he still believed in heaven and hell – with this he, in my opinion, showed quite clearly the distinction between politics and moral questions. In all moral questions we are concerned with ourselves. We ask ourselves whether we are guilty of something, whether we can live with ourselves after having done this or that. These are entirely legitimate and very important questions, but they are not fundamentally political. In politics we are concerned with the world and not with ourselves.”] in L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures, Image 20; Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 311; Nicolau MAQUIAVEL, *O Príncipe*, caps. XV e XVIII, pp. 145-146, 155-156.

<sup>243</sup> Hannah Arendt distingue entre *consciousness* e *conscience*, termos que propomos traduzir por “consciência” e “consciência moral”, respectivamente. Segundo a autora, a consciência individual, não prescrevendo nada de verdadeiramente positivo no que diz respeito ao modo como escolho agir, é contudo aquela que é verdadeiramente relevante nas questões morais e isto porque, como veremos, em tais questões eu me encontro com a alteridade que eu mesma sou. De modo distinto, a consciência moral, decidindo-se em função de *“regras habituais, reconhecidas por multidões e recebendo a concordância da sociedade”* [“(…) usual rules, recognized by multitudes and agreed upon by society (…)”], diz respeito à moralidade, à moral social que, durante séculos, foi determinada pela *“voz de Deus”* [“(…) voice of God.”], isto é, pela nossa tradição de pensamento. Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, pp. 190-191. Dado que a nossa língua não permite distinguir estes dois sentidos da consciência, e já que a autora defende que a consciência individual é a mais relevante nas questões morais, sempre que usarmos o conceito “consciência”, estaremos a reportar-nos a este sentido de consciência, a consciência individual, optando pelo termo “consciência moral” quando, particularmente, nos quisermos referir àquela consciência que é determinada pela moralidade. Veremos como estes dois sentidos de “consciência” nem sempre caminham harmoniosamente, na medida em que uma consciência que se decide apenas em função da moralidade vigente, se abstém de se colocar questões morais, isto é, questões que só podem ter lugar quando tememos ou enfrentamos a nossa própria consciência.

mesma, que posso ser conduzida a, numa situação de emergência, concluir que os outros enlouqueceram, conclusão que, a ser levada a sério, só pode querer significar que eu não enlouqueci.<sup>244</sup> É certo que num contexto de loucura generalizada, num mundo em que os actos e os juízos morais dos homens se parecem reger por padrões completamente contrários àqueles do passado, numa situação em que, finalmente, o deserto se alastra ao ponto de questionar a possibilidade da existência de oásis onde poderíamos partilhar uma mesma realidade com outros, este encontro solitário revela-se particularmente difícil.<sup>245</sup> Mas esse encontro, levando-nos a recordar a realidade do mundo e o lugar que nele ocupamos, ou ainda a perspectivar solitariamente os nossos próprios actos e juízos, pode ser o único recurso para contrariar, ainda que solitariamente, a rede ideológica. Os movimentos totalitários revelaram-nos que este recurso foi evitado por muitos. Porque o mal totalitário, estando associado à propagação da banalidade, mais não foi do que uma consequência da vida desacompanhada no mais profundo deserto. Esta forma de mal foi própria daqueles que, enredados por uma realidade ideologicamente construída, se recusaram a pensar, criando as suas raízes no

---

<sup>244</sup> Segundo Hannah Arendt, a moral não tem, por si mesma, relevância política, a não ser, justamente, em situações de emergência. Tais situações revelam-se quando a esfera pública é negada mas ainda quando existe um verdadeiro atentado dirigido à esfera privada, favorecendo-se, assim, não apenas o isolamento político mas ainda o desacompanhamento mais profundo. O que é fundamental termos em conta é que em tais situações, quando todas as companhias nos parecem faltar, é possível termos ainda a de nós próprios. Por isso a autora afirma que os efeitos morais do pensar não têm “(...) *relevância política a menos que surjam emergências especiais. O facto de que, enquanto estou viva, devo estar preparada para viver comigo mesma é uma consideração à margem da política excepto em «situações limite».*” [“(...) *it has no political relevance unless special emergencies arise. That while I am alive I must be able to live with myself is a consideration that does not come up politically except in «boundary situations.»*”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 192.

<sup>245</sup> É a própria Hannah Arendt que determina a insanidade como a consequência mais terrível do afastamento relativamente à realidade e da concomitante impossibilidade de, num registo de oásis, podermos partilhar essa realidade com os outros. Numa conferência intitulada “Ideology and Propaganda”, pronunciada na University of Notre Dame em 1950, a autora afirmou que “*Homens que já não podem estar seguros das experiências da realidade falando sobre ela e partilhando-a com os seus pares, vivem o mesmo pesadelo de desacompanhamento e incerteza que, num mundo normal, é o terrível destino da insanidade.*” [“*Men who no longer can make sure of the reality experiences through talking about it and sharing it with their fellow-men, live in the same nightmare of loneliness and uncertainty which, in a normal world, is the terrible fate of insanity.*”] in L.C., *Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures*, Image 20.

mundo.

### 3. A incapacidade de criar raízes: a banalidade do mal

É sobejamente conhecido que nenhum outro conceito arendtiano levantou tanta polémica quanto o da “banalidade do mal”.<sup>246</sup> Prova disso é, além das muitas críticas suscitadas em torno de *Eichmann in Jerusalem*, o impressionante número de cartas dirigidas a Hannah Arendt, disponíveis para consulta na Biblioteca do Congresso, manifestando um elogio à própria obra, como que procurando suavizar o ambiente hostil que certamente rodeou a autora após a publicação.<sup>247</sup> A dimensão da documentação que diz respeito a

---

<sup>246</sup> Apesar de este ser reconhecidamente um conceito arendtiano, deveremos referir que, segundo Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt confessou a Karl Jaspers que Heinrich Blücher considerava o mal como um “*fenómeno superficial*”. Segundo a autora, terá sido esta consideração de Blücher que conduziu Hannah Arendt a adoptar este conceito: “*Arendt disse a Jaspers que o seu marido considerava muitas vezes a possibilidade de que o mal era «um fenómeno superficial», e foi esta fórmula que incitou Arendt a dar ao seu livro o subtítulo «A Banalidade do Mal».*” [“*Arendt told Jaspers that her husband had often considered the possibility that evil was «a superficial phenomenon», and it was this formula that prompted Arendt to give her book the subtitle «The Banality of Evil».*”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 330.

<sup>247</sup> Gostaríamos de destacar alguns destes documentos, dividindo-os em dois grupos. O primeiro seria aquele em que está presente um apoio pessoal a Hannah Arendt (neste âmbito, veja-se especialmente: carta de Frederick M. Clapp de 18 de Junho de 1963, in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Clapp, Frederick 1958-1969, Image 27; carta de Nancy Haha de 23 de Dezembro de 1968, in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Ha-He miscellaneous 1957-1973, Image 3; carta de Edward Alexander de 11 de Setembro de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – A.-C. 1963-1967, Image 1; carta de Lyman L. Fink de 5 de Abril de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – D.-F. 1963-1965, Image 50; carta de Joseph Maior de 9 de Julho de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – L.-M. 1958-1967, Image 23; carta de Samuel Merlin de 19 de Junho de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – L.-M. 1958-1967, Image 43; carta de Fred C. Riesenfeld de 24 de Março de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – N.-R. 1963-1964, Image 40; carta de Irmgard Ruppel de 20 de Março de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – N.-R. 1963-1964, Image 62). O segundo grupo seria aquele em que se evidencia um elogio à imparcialidade, objectividade ou lucidez presente na obra *Eichmann in Jerusalem* (a este respeito veja-se sobretudo: carta de J. Glenn Gray de 23 de Março de 1963, in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Gray, J. Glenn, and family 1962-1967, Image 16; carta de Mrs Cohen de 2 de Junho de 1967, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – A.-C. 1963-1967, Image 43; carta de Mary Jane Hemphill de 7 de Julho de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language

esta polémica coloca-nos hoje diante de um verdadeiro “*romance policial*”, para usar a verdadeira e bem-humorada expressão de Richard Bernstein.<sup>248</sup> A principal razão desta polémica consistiu no facto de poucas pessoas no mundo suportarem a ideia de que o mal perpetrado pela dominação totalitária tenha sido fruto da banalidade de que alguns seres humanos foram capazes. E se é certo que Hannah Arendt, referindo-se em *The Origins of Totalitarianism* à dimensão radical do mal e, em *Eichmann in Jerusalem*, a um mal associado a uma banalidade, alterou o seu pensamento no que diz respeito ao tema do mal, teremos de averiguar aquilo que a autora pretendeu dizer com cada um dos conceitos, para procurarmos compreender a mudança de pensamento propriamente dita. Antes disso, no entanto, parece-nos fundamental distinguir dois modos de aproximação ao tema do mal. Um deles consiste na definição da dimensão que doravante designaremos como essencial, pela qual se pretende dar conta da caracterização do mal, da sua essência, daquilo que ele é. Um outro consiste na definição da dimensão que designaremos como antropológica, pela qual se encara o mal do ponto de vista da caracterização das origens motivacionais do mal, isto é, daquilo que leva os homens a cometê-lo. A nossa posição é que, muito embora Hannah Arendt não tenha formulado a distinção entre estas duas dimensões, de *The Origins of Totalitarianism*, onde surge o conceito de “mal radical”, até *Eichmann in Jerusalem*, onde surge o conceito de “banalidade do mal”, a autora não mudou de ideias quanto à dimensão essencial do mal totalitário, que continuou a perspectivar como um mal ilimitado. A nosso ver, esta perspetivação significa

---

– G.-K. 1963-1966, Image 24; carta de Mrs Frits Markus de 23 de Março de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – L.-M. 1958-1967, Image 27; carta de Thetis Powers de 31 de Maio de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – N.-R. 1963-1964, Image 25). Mas a carta do Dr. Israel Shahak, datada de 20 de Maio de 1967, pode bem representar o apoio pessoal a Hannah Arendt, bem como o elogio da sua lucidez. Lamentando que o livro *Eichmann in Jerusalem* não estivesse disponível para compra em Jerusalém ou em Telavive, Israel Shahak termina a sua carta dizendo: “*Eu próprio sou um sobrevivente do regime nazi (...) e considero o seu livro a primeira tentativa honesta e verdadeira para lidar com um problema trágico.*” [“*I am a survivor of Nazi regime myself (...) and I had found your book the first honest and true attempt to deal with a tragic problem.*”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – S.-Z. and unidentified 1963-1967, Image 10.

<sup>248</sup> [“(...) *detective story* (...)”]. Cf. Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 137.



que o mal totalitário é ilimitado ao ponto de afectar em profundidade, até à raiz, a existência. Se houve efectivamente alteração na sua perspectiva sobre o mal, e, segundo cremos, é impossível negá-lo, essa alteração não diz respeito à dimensão essencial do mal, mas sim à sua dimensão antropológica. Procuraremos mostrá-lo nas páginas que se seguem.

### 3.1- As raízes demoníacas de um mal ilimitado

Nas poucas referências ao tema do mal que podemos encontrar em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt parece centrar-se na dimensão que atrás designámos como essencial. Enquanto tal, o mal totalitário é-nos apresentado como ilimitado. Isso significa, de um modo geral, que o mal totalitário menosprezou ao extremo a existência humana. Podemos constatá-lo no modo ilimitado como este mal afectou as condições da existência humana, tal como a conseguimos conceber – do ponto de vista da *vita activa*, “(...) *a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade (...)*” e ainda, no que diz respeito à vida do espírito, a capacidade para pensar e recordar.<sup>249</sup> Mas a caracterização do mal totalitário como ilimitado – o que, conforme o dissemos, diz respeito ao menosprezo a que a existência foi votada – pode ainda ser comprovada, segundo Hannah Arendt, através da oposição entre o mal de um homicídio e esta nova forma de mal. Se o mal de um homicídio é limitado na medida em que, apesar de anular a vida de um ser humano, não anula a sua existência, pelo mal totalitário pretendeu-se anular a própria existência de cada pessoa que caminhou para os campos de morte e que, com grande probabilidade, ali chegou a morrer. Nessa medida, a ilimitação deste mal significa que, por ele, é atingido um horror impensável, como bem o testemunha a destruição da própria existência. Até aos anos da dominação totalitária, nunca, em toda a história que nos chega do nosso

---

<sup>249</sup> [“(...) *life itself, natality and mortality, worldliness, plurality (...)*.”] in Hannah ARENDT, *HC*, p. 11.

passado, fomos confrontados com este nível de destruição. Os prisioneiros dos campos de concentração não deixavam rasto; era como se deixassem de existir. Para além do horror das prisões, do trabalho forçado e dos próprios guetos, onde as condições de vida se tornavam já particularmente difíceis, quando alguém era levado para um campo, ninguém mais ouvia falar dele, ninguém, nem mesmo os seus familiares e amigos, sabia o seu paradeiro ou quando morria. Era como se estes homens tivessem desaparecido, ou antes, nunca tivessem sequer existido.<sup>250</sup> Acerca desta diferença entre o mal limitado de um homicídio e o mal totalitário, diz-nos Hannah Arendt:

*“Mas (...) o homicídio é apenas um mal limitado. (...) O assassino deixa um cadáver atrás de si e não pretende que a sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor das pessoas que amaram a sua vítima; ele destrói uma vida, mas não a própria existência. (...) O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no facto de que os internos (...) estão mais eficazmente isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o terror conduz ao esquecimento. Aqui, matar é tão impessoal como esmagar um mosquito. (...) É o surgimento de um mal radical, desconhecido por nós até agora (...).”<sup>251</sup>*

---

<sup>250</sup> Numa passagem do seu *Denktagebuch*, datada de 1953, Hannah Arendt chega mesmo a definir o mal radical como aquele que é feito não apenas para lá das relações entre os homens, mas também para lá do próprio homem. Nas suas palavras: “O mal radical é tudo o que se quer independentemente do homem e das relações que existem entre os homens.” [“Das radikal Böse ist Jegliches, was unabhängig von Menschen und den zwischen ihnen bestehenden Relationen gewollt wird.”] in Hannah ARENDT, DTB, I, p. 341.

<sup>251</sup> [“But (...) murder is only a limited evil. (...) The murderer leaves a corpse behind and does not pretend that his victim has never existed; if he wipes out any traces, they are those of his own identity, and not the memory and grief of the persons who loved his victim; he destroys a life, but he does not destroy the fact of existence itself. (...) The real horror of the concentration and extermination camps lies in the fact that the inmates (...) are more effectively cut off from the world of the living than if they had died, because terror enforces oblivion. Here, murder is as impersonal as the squashing of a gnat. (...) It is the appearance of some radical evil, previously unknown to us (...).”] in Hannah ARENDT, OT, pp. 442-443. A este propósito, num artigo intitulado “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, originalmente publicado em *Jewish Social Studies*, 1950, Hannah Arendt cita uma passagem de *Nazi Conspiracy* onde surge claramente a intenção de ocultar a localização e o destino dos prisioneiros: “«O efeito dissuasor destas medidas consiste em (a) permitir que os acusados desapareçam sem deixar rasto, (b) e que, portanto, nenhuma informação

Estamos, sem dúvida, mais uma vez, diante de algo que é sem precedentes, que não pode ser compreendido insistindo numa continuidade relativamente ao passado, e que, portanto, escapa ao modo tradicional pelo qual os homens estavam habituados a compreender os acontecimentos do mundo e o comportamento humano.<sup>252</sup> Em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt considera que a única evidência em termos de compreensão que este mal nos pode revelar é o facto de ele se tornar ilimitado ao ponto de a generalidade dos homens serem considerados supérfluos. E isso torna-se evidente no atentado radical cometido contra a existência dos homens, isto é, no modo como a sua existência, e não apenas a sua vida, era banida da face da Terra. A este respeito, diz-nos a autora:

*“Assim, não temos efectivamente nada a que recuar para compreender um fenómeno que, não obstante, nos confronta com a sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece ser discernível: podemos dizer que o mal radical surgiu relacionado com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.”*<sup>253</sup>

---

*seja conhecida sobre o lugar em que se encontram e sobre o seu destino».* [“The deterrent effect of these measures lies (a) in allowing the disappearance of the accused without a trace, (b) therein that no information whatsoever may be given about their whereabouts and their fate.”] cit. in Hannah ARENDT, *EU*, p. 246, n.20.

<sup>252</sup> David Riesman na sua recensão de *The Origins of Totalitarianism*, intitulada “The Origins of Totalitarianism by Hannah Arendt” (*Commentary*, April 1951) chega mesmo a afirmar que o nosso olhar sobre o fenómeno do totalitarismo é tanto mais adequado quanto mais se aproximar da ficção científica. Nas suas palavras: “De facto, é através da ficção científica, mais do que das utopias humanas do passado, que devemos olhar para os extremos da crença totalitária segundo a qual, mesmo que nada tenha sentido, tudo pode ser possível. O livro extraordinariamente penetrante de Hannah Arendt torna claro que o totalitarismo, seja nazi seja estalinista, não pode ser compreendido enquanto continuarmos a usar as categorias tradicionais do senso comum (...). Eles [tais regimes] são «inumanos» (...).” [“Indeed, it is to science fiction, rather than to the more human utopias of the past, that we must look for the extremities of the totalitarian’s belief that, while nothing may be meaningful, everything may be possible. Hannah Arendt’s extraordinarily penetrating book makes plain that totalitarianism whether Nazi or Stalinist cannot be understood so long as we continue to use the traditional categories of common sense (...). They are «inhuman» (...).”] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Riesman, David 1947-1956, Image 51.

<sup>253</sup> [“Therefore, we actually have nothing to fall back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks

Transformar os homens em seres supérfluos, ao ponto de se pretender que a sua existência fosse apagada do mundo, significa atingir extremos de um horror impensável. Tais extremos revelam, portanto, o carácter ilimitado deste mal. Tornando possível aquilo que até então teria sido considerado, não só impossível, mas inimaginável, o mal totalitário é, do ponto de vista essencial, ilimitado e, enquanto tal, torna-se, de acordo com uma expressão da autora, um “*mal absoluto, impunível e imperdoável*”.<sup>254</sup>

Se do ponto de vista da dimensão essencial do mal totalitário, ele é ilimitado, na caracterização deste mal como absoluto, podemos talvez encaminhar-nos para a compreensão da sua dimensão antropológica. É Hannah Arendt quem nos esclarece aquilo que entende por “*mal absoluto (...) (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis)*”.<sup>255</sup> Ora, a autora considera que os motivos humanamente

---

*down all standards we know. There is only one thing that seems to be discernible: we may say that radical evil has emerged in connection with a system in which all men have become equally superfluous.”]* in Hannah ARENDT, OT, p. 459.

<sup>254</sup> [“(…) unpunishable, unforgivable absolute evil (…).”] in Hannah ARENDT, OT, p. 459. Acerca da impossibilidade de punir devidamente os crimes que nasceram deste mal, Hannah Arendt di-lo muito claramente numa carta a Wystan Auden, datada de 14 de Fevereiro de 1960, referindo-se à “(…) posição absurda dos juízes durante os julgamentos de Nuremberga, ao serem confrontados com crimes de tal magnitude que transcendem toda a punição possível.” [“(…) absurd position of the judges during Nuremberg trials who were confronted with crimes of such a magnitude that they transcend all possible punishment.”] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Auden, W.H. 1964-1975, Image 2. Veremos como a autora mantém esta ideia depois de assistir ao julgamento de Eichmann em Jerusalém.

<sup>255</sup> [“(…) absolute evil (...) (absolute because it can no longer be deduced from humanly comprehensible motives) (…).”] in Hannah ARENDT, OT, pp. viii-ix. Esta caracterização surge uma vez mais em *The Origins of Totalitarianism* quando Hannah Arendt se refere a Kant e ao seu conceito de “mal radical”. Segundo a autora, Kant foi “o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de uma «vontade pervertida» que podia ser explicada por motivos compreensíveis.” [“(…) the only philosopher who, in the word he coined for it, at least must have suspected the existence of this evil even though he immediately rationalized it in the concept of a «perverted ill will» that could be explained by comprehensible motives.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 459. Esta consideração de Hannah Arendt a respeito do mal radical kantiano baseia-se, a nosso ver, na interpretação abusiva de que a justificação que o autor apresenta para este mal – a desonestidade perante nós próprios – e, por isso, a sua negação de que o mal radical seja um mal demoníaco ou diabólico, significam que o mal radical tem na sua base motivos humanamente compreensíveis. O mal radical é

compreensíveis são o “egoísmo, [a] ganância, [a] cobiça, [o] ressentimento, [o] desejo de poder e [a] cobardia”.<sup>256</sup> Mas perguntemos: por que razão Hannah Arendt afirma que estes motivos são humanamente compreensíveis? Arriscamo-nos a afirmar que aquilo que a autora entende por um “motivo humanamente compreensível” para o mal é, tanto em *The Origins of Totalitarianism* como em *Eichmann in Jerusalem*, aquele que pode ser atribuído a uma qualquer pessoa, na sua finitude essencial.

---

humanamente incompreensível, muito embora seja, segundo Kant, um mal humano e não diabólico na medida em que se baseia numa mentira dirigida aos outros e, sobretudo, a nós mesmos, isto é, consiste em considerarmos que agimos por puro respeito à lei quando, na verdade, não assumimos, de acordo com a nossa disposição originária, a lei moral como fundamento do nosso arbítrio (subordinando-a àquilo que Kant designa como “felicidade” [“Glückseligkeit”] ou “amor próprio” [“Selbstliebe”]). É nesse sentido que o autor afirma: “Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano dos outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana (...)” [“Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur (...)”] in Immanuel KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, 3, 685, 687. Pelo contrário, o mal diabólico pressuporia não a mentira mas “uma vontade absolutamente má” [“(...) ein schlechthin böser Wille (...)”], e portanto não humana, o que, segundo o autor, consistiria numa contradição pois teria na sua base uma razão corrupta que anularia a autoridade da própria lei moral. Cf. Immanuel KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, 3, 683. Ora, segundo cremos, o conceito de “mal radical” assume nos dois autores significados distintos. Para Kant, o mal radical é aquele que corrompe a própria raiz (a lei moral) de onde emana a disposição originária para o bem, impedindo a recuperação dessa mesma disposição. Por isso o autor afirma que “Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas (...)” [“Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt (...)”] in Immanuel KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, 3, 686. Em Hannah Arendt, o mal é radical porque, em termos essenciais, atenta de forma extrema contra a existência, mas ainda porque, como veremos, a autora acreditou, nas suas primeiras considerações sobre o mal totalitário, que só demónios poderiam ser capazes de um mal desta ordem. O que queremos sugerir é que se Hannah Arendt recupera a terminologia kantiana a respeito do mal, é igualmente certo que não assume este conceito no sentido kantiano. O “mal radical” arendtiano não só não possui, em termos da sua dimensão essencial, a conotação ética que, em Kant, lhe estava associada, como ainda, na sua dimensão antropológica, é um mal não humano, de origem demoníaca. Arriscamo-nos a sugerir desde já que, diante de Eichmann, a autora terá descoberto que não é preciso ser-se um demónio para se assumir uma motivação humanamente incompreensível capaz de originar um mal, na sua essência, radical.

<sup>256</sup> [“(...) self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice (...)”] in Hannah ARENDT, *OT*, p. 459.

Veremos como, depois de assistir ao julgamento de Eichmann, Hannah Arendt mantém esta ideia de que os motivos para o mal totalitário são humanamente incompreensíveis. Mas algo se altera a respeito daquilo que a autora considerava ser um motivo desta ordem. A nossa convicção é que, em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt considerou que os motivos humanamente compreensíveis são aqueles que não provêm de demónios – os quais, conscientes do horror dos seus crimes, lhe seriam absolutamente indiferentes. Por contraponto, em *Eichmann in Jerusalem*, a autora ter-se-á apercebido que um motivo humanamente incompreensível não tem de provir de um demónio, podendo ainda ter origem num ser que, nem por um segundo, parou para pensar no que vai fazer, está a fazer, ou sequer no que fez, isto é, num homem cuja vulgaridade o conduz a comportar-se como se efectivamente fosse um demónio. Para o dizer de outro modo, um demónio e um homem que se demite de pensar têm em comum o facto de o seu mal ter origem em motivos humanamente incompreensíveis.

Se defendemos que, em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt se centrou naquela que designámos como dimensão essencial do mal, entendemos, todavia, que, na sua proposta de concepção de um “mal radical”, a autora tinha ainda em mente a dimensão antropológica do mal. O verdadeiro alcance desta dimensão só nos é apresentado por Hannah Arendt em meados dos anos 60, e, portanto, pode ser apenas pressentido por contraponto à banalidade do mal, quando a autora descobre que o mal totalitário, tendo por base motivos humanamente incompreensíveis, foi no entanto concretizado por homens vulgares, incapazes de pensar e recordar, e não por demónios. Muito embora não haja referências explícitas em *The Origins of Totalitarianism* a esta dimensão demoníaca do mal, podemos encontrá-la claramente enunciada numa carta que Hannah Arendt dirige a Gershom Scholem, datada de 20 de Julho de 1963, na qual a autora admite ter efectivamente mudado de opinião quanto ao problema do mal. São suas as palavras:

*“Tem toda a razão, mudei o meu pensamento e já não falo de um mal radical. (...) Agora, a minha opinião é de facto que o mal é apenas*

*extremo, mas nunca radical, não possui qualquer profundidade, nem qualquer dimensão demoníaca.*<sup>257</sup>

A nossa convicção é que, em *The Origins of Totalitarianism*, o mal totalitário é-nos apresentado como radical porque consistiu num atentado radical contra a existência, mas ainda no sentido de caracterizar a profundidade demoníaca que, segundo a autora, o motivava. Isso significa que o conceito de mal radical condensa em si as duas dimensões – a essencial e a antropológica.

No que diz respeito à dimensão antropológica, e na medida em que o termo latino *radicale* significa, muito literalmente, “aquilo que tem raiz”, podemos dizer que a caracterização do mal totalitário como radical nos aponta para uma profundidade de ordem demoníaca. Segundo Hannah Arendt, não há forma de criar raízes no mundo sem ser pela memória, e, portanto, esta profundidade demoníaca remete-nos para a imagem de um conjunto de homens que pensavam e recordavam ao ponto de estarem absolutamente conscientes da aberração dos seus crimes, mas isso não era suficiente para os deter. De acordo com esta imagem, os movimentos totalitários teriam dado à luz verdadeiros demónios que mostravam ser conscientemente indiferentes ao horror dos seus crimes.

Será agora a altura de perguntarmos: o que terá levado Hannah Arendt a alterar o seu pensamento em relação ao mal totalitário? Não há indicações em *Eichmann in Jerusalem* de que a autora tenha alterado a sua perspectiva no que diz respeito à dimensão essencial deste mal, nomeadamente à ilimitação inerente à superfluidade generalizada dos homens, chegando ao ponto de se visar a destruição da sua existência. Acreditamos que Hannah Arendt mantém a sua visão quanto à dimensão essencial do mal. Além disso, não parece razoável defender que a mudança de pensamento teve que ver

---

<sup>257</sup> [“*Sie haben vollkommen recht, I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösen. (...) Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie.*”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence - Scholem, Gershom Gerhard - 1963-1964, Image 12 (trad. para inglês em Hannah ARENDT, *JP*, p. 251).

com uma visão diferente no que diz respeito à dimensão absoluta deste mal, isto é, ao facto de este ter na sua origem motivos humanamente incompreensíveis. Mais ainda, não encontramos em *Eichmann in Jerusalem* qualquer referência à ideia de que o mal associado a uma banalidade, ao contrário do mal radical, poderia ser devidamente punido ou perdoado. Torna-se então necessário perguntar: com que parte da caracterização do mal como radical terá a nossa autora deixado de concordar? Apesar de Hannah Arendt não nos oferecer uma resposta evidente a esta questão, a nossa convicção é que a mudança de pensamento diz respeito àquela que designámos como a dimensão antropológica do mal.<sup>258</sup> Conforme iremos propor, esta alteração deveu-se ao facto de Hannah Arendt ter compreendido que a ilimitação do mal totalitário (entendido na sua dimensão essencial) não nasce de uma radicalidade ou profundidade demoníaca, mas sim de uma superficialidade banal. Diante de Eichmann, e em termos antropológicos, Hannah Arendt deixou de denominar o mal totalitário como radical porque compreendeu que este não tinha sido concretizado por demónios, conscientemente indiferentes à aberração dos seus crimes, mas por homens de tal forma vulgares que encontraram na sua banalidade o impulso para se comportar como se fossem efectivamente demónios. Os precursores deste mal cometeram actos horrendos devido precisamente à sua superficialidade, isto é, porque recusavam a instância que permite criar raízes no mundo – a memória – e, portanto, o pensamento enquanto actividade que permite recordar. Esta recordação, quer seja dirigida aos acontecimentos que têm lugar no mundo, quer diga respeito aos nossos próprios actos e afirmações, pode revelar-se fundamental em termos de perspetivação, isto é, de concepção de outras

---

<sup>258</sup> Podemos lamentar o facto de Hannah Arendt não nos ter deixado uma análise centrada no confronto entre os conceitos de “mal radical” e de “banalidade do mal”. No entanto, a própria autora justificou-se a este respeito afirmando que, dada a natureza do livro *Eichmann in Jerusalem*, isto é, o facto de este consistir numa reportagem e não num tratado sobre o mal, esse confronto não faria ali sentido. Em resposta a uma carta de Mr. Friedman, Hannah Arendt afirma: “*Lamenta que eu não tenha sido mais explícita na relação do livro sobre Eichmann com o meu livro sobre o totalitarismo. Não penso que isso fosse um trabalho meu. O livro sobre Eichmann é realmente aquilo que ele diz, é uma reportagem.*” [“*You regret that I was not more explicit in linking the Eichmann book to my book on totalitarianism, I don’t think that this was my job. The Eichmann book is really what it says, it is a report.*”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – D.-F. 1963-1965, Image 66.



formas de agir e de um julgar autónomo e imparcial. É quando corremos o risco de sermos enredados pela teia de uma pseudo-realidade ideológica, que o questionamento moral, exercido no encontro solitário connosco mesmos, assume a sua inevitável relevância política.

Ora, se, em termos antropológicos, o mal totalitário não pode ser denominado como radical porque deriva da incapacidade para criar raízes, isto é, para pensar e recordar, quer aquilo que o mundo era e aquilo em que se tornou, quer aquilo que fazemos e dizemos, a mudança de pensamento parece estar relacionada com a dimensão antropológica do mal, evidenciando, neste mesmo domínio, uma alteração em termos da concepção da origem temporal do mal. A este nível, este mal não pode ser chamado de radical porque deriva da incapacidade para criar raízes no mundo ou, dito de outro modo, para recordar e atingir a dimensão profunda do ser pessoa. Só nos é possível atingir esta dimensão se exercitarmos o encontro solitário com a nossa consciência, pensando e recordando. Só assim, olhando imparcialmente o particular ou as situações concretas, isto é, recordando e perspectivando os acontecimentos do mundo bem como os nossos próprios actos e afirmações, criamos raízes num mundo ao qual todos chegamos como estranhos.

### 3.2- A fonte banal de um mal ilimitado

Para uma compreensão do conceito de “banalidade do mal” importa averiguar, em sentido positivo, os contornos que a actividade do pensamento, na sua relação com o comportamento moral, assume na obra de Hannah Arendt, bem como analisar os resultados da sua ausência. Procuraremos, depois, justificar a convicção já anunciada de que a mudança de pensamento de Hannah Arendt se relaciona com a descoberta de que a dimensão ilimitada do mal totalitário se deve ao facto de ele derivar da incapacidade para criar raízes no mundo através da memória e do pensamento que, por sua vez, permite a sua actualização.

### 3.2.1- Pensamento, memória e a sua ausência: profundidade e banalidade

Em *The Life of the Mind*, Hannah Arendt distingue entre solidão (*solitude*) e desacompanhamento (*loneliness*) no que se refere à actividade do pensar. O melhor destes termos para designar o pensamento seria a solidão na medida em que, nesse estado solitário, estamos ainda acompanhados por nós próprios. A grande fonte de inspiração desta distinção é Sócrates e a afirmação que, em *Górgias*, dirige a Cálicles, segundo a qual:

*“Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse estivesse desafinado e cheio de desarmonia, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, estivesse em desarmonia comigo próprio e me contradissesse.”*<sup>259</sup>

Se entendêssemos este “sendo um” no sentido literal, isto é, como puro desacompanhamento, não poderíamos compreender, diz-nos Hannah Arendt, que Sócrates temesse estar em desarmonia consigo próprio. Pelo contrário, é porque ele está sozinho, encontrando-se na sua companhia, que ele pode temer tal desarmonia.<sup>260</sup> Parece ser, portanto, em *Górgias*, que Sócrates descobre que, além de comunicar com os outros, comunica ainda consigo mesmo. A este nível, deveremos dizer que em nenhum outro contexto como no da moral se revela melhor a ideia arendtiana de que em solidão é impossível termos consciência de uma mesmidade ou identidade. Esta ideia surge, como vimos, em reacção a Heidegger e à sua visão de que é na solidão do ser-para-a-morte que o *Dasein* se encontra com o si-próprio.<sup>261</sup> A experiência do pensar e, em especial, o pensar na sua extensão moral, revela, muito pelo contrário,

---

<sup>259</sup> in PLATÃO, *Górgias*, 482 c.

<sup>260</sup> Cf. Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 74, p. 179 e sgs.

<sup>261</sup> Cf. capítulo IV, nota 190.

que eu nunca sou uma identidade quando, em solidão, me encontro comigo mesma. Este encontro é, na verdade, um diálogo entre mim e mim própria, isto é, entre mim e a minha consciência, a qual se assume como uma espécie de alteridade e que pode, enquanto tal, estar de acordo ou em desacordo comigo mesma. A aceitação desta ideia impede-nos, portanto, de considerar que a minha consciência me confronta com um si-próprio. Essa consciência revela-nos, antes, a existência de uma pluralidade intrínseca, constituindo-se como um amigo ou um inimigo com o qual somos obrigados a conviver quando nos encontramos em diálogo connosco mesmos.<sup>262</sup> É por isso que, segundo Hannah Arendt, só podemos tomar consciência da nossa identidade no momento em que aparecemos aos outros. Num texto de 1971, intitulado “Thinking and Moral Considerations”, a autora afirma muito claramente que *“sou idêntica a mim mesma só para os outros a quem apareço como uma só e a mesma. Para mim mesma, ao articular esse estar-consciente-de-mim, sou inevitavelmente duas-em-um (...).”*<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> É a própria Hannah Arendt que designa este encontro solitário comigo mesma como constituindo uma pluralidade. Num manuscrito intitulado “Socrates”, publicado pela primeira vez sob o título “Philosophy and Politics” em *Social Research*, 1990, Hannah Arendt afirma: “O filósofo que, tentando escapar à condição humana da pluralidade, empreende a sua fuga para a solidão absoluta, é mais radicalmente remetido para esta pluralidade inerente a todo o ser humano do que qualquer outra pessoa já que é a companhia dos outros que, convidando-me a sair do diálogo do pensamento, me torna um novamente – um ser humano singular e único falando apenas com uma voz e sendo reconhecido enquanto tal por todos os outros.” [“The philosopher who, trying to escape the human condition of plurality, takes his flight into absolute solitude, is more radically delivered to this plurality inherent in every human being than anyone else, since it is companionship with others that, calling me out of the dialogue of thought, makes me one again – one single, unique human being speaking with one voice and recognizable as such by all others.”] in Hannah ARENDT, *PP*, pp. 20-21. Denominámos esta pluralidade que encontramos no diálogo solitário do pensamento como “pluralidade intrínseca” para a distinguir da pluralidade do espaço público, esse lugar em que eu, aparecendo como uma identidade, me confronto com a diferença que é cada outro eu.

<sup>263</sup> [“(…) I am identical with myself only for others to whom I appear as one and the same. For myself, articulating this being-conscious-of-myself, I am inevitably two-in-one (...).”] in Hannah ARENDT, *RJ*, p. 184. De referir que, em solidão, o Dasein é uma espécie de “três-em-um”, na medida em que, ao assumir o cuidado, ele é aquele que, no presente, apela, aquele que é invocado no apelo a assumir-se como um poder-ser em sentido próprio, e aquele que é apelado a sair da inautenticidade do impessoal. Nas palavras de Heidegger: “(…) o Dasein é, ao mesmo tempo, quem apela e o invocado no apelo (...). A consciência revela-se como apelo do cuidado: quem apela é o Dasein que, no estar lançado (...), se angustia com o seu poder-ser. O invocado no apelo é justamente esse Dasein, enquanto apelado para assumir o seu poder-ser mais próprio (...). E o Dasein é apelado pelo apelo a sair da queda no

Segundo Hannah Arendt, a condição fundamental para que não desejemos cometer um mal é o facto de temermos o encontro com esta alteridade, esta consciência que connosco convive no momento em que pensamos. Trata-se do exercício de um diálogo que estabelecemos connosco mesmos e no qual encontramos sempre um “companheiro” com quem temos de viver. Neste diálogo, que, em si mesmo, não solicita qualquer especialização, assumimos o critério subjectivo relativo à decisão individual sobre o tipo de pessoa que queremos ser, ou seja, aquele que queremos encontrar quando, em solidão, nos confrontamos com essa alteridade que nós somos.<sup>264</sup> Este diálogo é inerente à própria actividade de pensamento na qual

---

*impessoal (...). O apelo da consciência, ou seja, dela mesma, encontra a sua possibilidade ontológica no facto de que o Dasein, no fundo do seu ser, é cuidado.”* [“(…) Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal (...). Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (...). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.”] in Martin HEIDEGGER, SZ, § 57, 277-278, pp. 368-369. Nesse sentido, talvez possamos dizer que também Heidegger concebeu uma pluralidade intrínseca, mas isso não o conduziu a assumir que em solidão era impossível encontrarmo-nos com um si-próprio. Pelo contrário, a descoberta da nossa identidade autêntica dá-se apenas, segundo este autor, nessa relação triádica, não sendo possível encontrá-la no reflexo do aparecer de um eu aos outros.

<sup>264</sup> Neste sentido, Hannah Arendt afirma que tal como o pensar não é uma prerrogativa de uma minoria, também a recusa em não pensar é uma possibilidade sempre presente, não sendo exclusiva da maioria. Na sua não especialização, o pensar assume-se enquanto necessidade que todos os homens sentem, ou melhor, poderiam sentir enquanto permanecem vivos. Nas palavras de Hannah Arendt: “*Pensar, no seu sentido não-cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a actualização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa dos poucos mas uma faculdade sempre presente em todos; por esse motivo, a incapacidade de pensar não é um defeito dos muitos que têm falta de poder cerebral mas uma possibilidade sempre presente para todos (...). Uma vida sem pensar é absolutamente possível; fracassa então no desenvolvimento da sua própria essência – não é meramente sem sentido; não está inteiramente viva. Os homens que não pensam são como sonâmbulos.*” [“*Thinking in its non-cognitive, non-specialized sense as a natural need of human life, the actualization of the difference given in consciousness, is not a prerogative of the few but an ever-present faculty in everybody; by the same token, inability to think is not a failing of the many who lack brain power but an ever-present possibility for everybody (...). A life without thinking is quite possible; it then fails to develop its own essence – it is not merely meaningless; it is not fully alive. Unthinking men are like sleepwalkers.*”] in Hannah ARENDT, LM-T, p. 191. De salientar que este pensamento crítico, não requerendo qualquer espécie de especialização, não é equivalente ao pensar puro, o pensar que, em nome da

eu me assumo como um dois-em-um. Nesse sentido, podemos dizer que a imagem da solidão do eu pensante, esse dois-em-um, é aplicável não apenas ao pensamento filosófico mas a qualquer outra forma de pensamento, inclusive o pensamento dirigido a questões morais, na medida em que todo o pensar pressupõe o encontro do eu com a sua própria consciência.<sup>265</sup> Aquilo que, na verdade, distingue o pensamento moral de qualquer outra forma de pensamento não é, portanto, o encontro comigo mesma, sempre presente, mas uma outra ideia socrática que, associada ao exercício do “dois-em-um”, a solidão dialógica do eu pensante, constitui um princípio moral fundamental. Esta ideia é a de que de entre os *“dois males, cometer a injustiça e sofrê-la, dizemos que o maior é cometê-la e que o menor é sofrê-la”*.<sup>266</sup> Ora, segundo Hannah Arendt, Sócrates defendeu que era melhor sofrer um mal do que cometê-lo porque precisamente acreditava num diálogo silencioso do eu pensante consigo mesmo. É porque eu me encontro com a minha consciência que eu sei ser ela a minha própria e principal testemunha – aquela que presenciará aquilo que digo ou faço e que me acompanhará depois disso. Ao pressentir esse acompanhamento, e diante da possibilidade de cometer uma injustiça, tomo consciência de que não irei estar em harmonia comigo e de que, nesse ponto de discórdia ou contradição, o conflito interno irá surgir. Sabemos então que nos exporemos a esse julgamento de nós por nós mesmos, muito mais rigoroso do que qualquer julgamento vindo do exterior porque, se neste

---

tranquilidade filosófica, se distancia do mundo das aparências. Não será difícil constatar que, em alguns casos, este pensar puro não conduziu ao julgar, num sentido semelhante em que a ausência de um pensamento crítico o impede.

<sup>265</sup> O mesmo será dizer que o diálogo silencioso é comum a qualquer forma de pensamento; este diálogo é a condição para que o próprio pensamento possa existir. Cf. Hannah ARENDT, RJ, p. 93 (“Some Questions of Moral Philosophy”, 1965-1966).

<sup>266</sup> in PLATÃO, *Górgias*, 509 c. Hannah Arendt encontra num fragmento de Demócrito a origem desta ideia. No texto de 1971, intitulado “Thinking and Moral Considerations”, a autora afirma: “Que eu saiba, existe apenas uma outra passagem na literatura grega que, quase com as mesmas palavras, diz o mesmo que Sócrates: «Mais infeliz (kakodaimonesteros) do que a vítima é o malfeitor», afirma um dos poucos fragmentos de Demócrito (B45), o grande adversário de Parmênides, que provavelmente por essa razão nunca foi mencionado por Platão.” [“To my knowledge there exists only one other passage in Greek literature that, in almost the same words, says what Socrates said. «More unfortunate (kakodaimonesteros) than the wronged one is the wrong doer,» reads one of the few fragments of Democritus (B45), the great adversary of Parmenides who probably for this reason was never mentioned by Plato.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 183.

último caso, nos podemos ausentar dessa companhia, nunca isso nos será permitido em relação a nós próprios. Por isso, se exercitamos este diálogo silencioso do pensar, e não somos demónios, sabemos que, ao escolher agir mal, seremos forçados a viver com um inimigo. Só quem teme o encontro com a sua própria consciência, que por vezes pode até concretizar-se como o pior dos seus inimigos, pode ter noção do conflito que se abate sobre si depois de cometer o mal. E é assim que o pode evitar. A este respeito, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966), a autora afirma:

*“Se estás em discórdia com o teu eu, é como se fosses forçado a viver e interagir diariamente com o teu próprio inimigo. Ninguém pode querer tal coisa. Se praticas o mal, vives com um malfeitor (...), ninguém vai preferir viver com um ladrão, um assassino ou um mentiroso. É isso o que esquecem aquelas pessoas que elogiam o tirano que chegou ao poder por meio do assassinato e da fraude.”*<sup>267</sup>

Mas se, ainda assim, o diálogo silencioso do pensar não existiu antes do nosso acto, a sua generosidade pode revelar-se retrospectivamente. Na medida em que “a culpa implica a consciência da culpa”, é, portanto, no momento desse encontro com um inimigo que sou eu própria, que a culpa pode ser assumida e, com ela, o arrependimento.<sup>268</sup> No entanto, se pura e

---

<sup>267</sup> [“If you are at odds with your self it is as though you were forced to live and have daily intercourse with your own enemy. No one can want that. If you do wrong you live together with a wrongdoer (...) no one will prefer to live together with a thief or a murderer or a liar. This is what people forget who praise the tyrant who has come into power through murder and fraud.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 91.

<sup>268</sup> [“(...) guilt implies the consciousness of guilt (...).”] in Hannah ARENDT, JP, p. 230 (“Organized Guilt and Universal Responsibility”, originalmente publicado em *Jewish Frontier*, 1945). Hannah Arendt cita uma passagem de Ricardo III de Shakespeare no sentido de ilustrar aquilo que seria um diálogo com um inimigo, isto é, aquele que alguém enfrenta quando, conseguindo distinguir o bem e o mal, escolhe agir mal. Esta passagem demonstra bem tamanha contradição: “«O que receio? Eu mesmo? Não está aqui mais ninguém:/ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Está aqui algum assassino? Não. Sim, estou eu:/ Então foge: o quê! de mim mesmo? Grande razão para isso:/ A não ser que me vingue. O quê! Eu de mim próprio?/ Ai! Amo-me a mim mesmo. Por que motivo? Por algum bem/ Que eu próprio tenha feito a mim mesmo?/ Oh, não: infelizmente! Odeio-me antes/ Por actos odiosos cometidos por mim/ Sou um vilão. No entanto minto, não o sou./ Louco, fala bem de ti: louco, não lisonjeies.” [“What do I fear? Myself? There’s none else by:/ Richard loves Richard: that is, I am I./ Is there a murderer here? No. Yes, I am:/ Then fly: what! from myself? Great reason

simplesmente não consideramos em nós mesmos esta distinção interna, não apenas a concretização do mal é iminente, como ainda não estaremos em condições para sequer assumirmos a nossa culpa e nos arrependermos. A este nível, podemos dizer que a ausência de pensamento ou, mais precisamente, o facto de não exercitarmos o encontro com a nossa consciência e, assim, não temermos ou enfrentarmos o encontro com o inimigo que somos nós mesmos, tem sérias repercussões morais mas ainda assume a sua relevância política. Quando o que se faz e diz parece ser apoiado pelos princípios proclamados no enredo de uma realidade ideológica, restar-nos-á sempre a esperança da nossa capacidade para pensar. No entanto, aquilo que o movimento totalitário veio demonstrar em termos morais é que nem sempre esta esperança se concretiza, isto é, que nem todos os homens exercitam este diálogo, que nem todos temem ou enfrentam o encontro com a sua própria consciência, que, finalmente, nem todos estão dispostos a libertar-se do enredo em que se encontram envolvidos pela grande teia ideológica.

A concretização do mal, entendido como tendo origem na banalidade, deriva precisamente de não se exercitar este diálogo silencioso e de, por isso, não se ser capaz de, diante da nova realidade ideológica, formular um juízo moral que derive de uma capacidade autónoma para distinguir entre o bem e o mal. Mas olhemos o acontecimento que conduziu Hannah Arendt ao conceito de “banalidade do mal”.

Quando Hannah Arendt se dirigiu a Jerusalém para assistir, enquanto repórter do *The New Yorker*, ao julgamento de Eichmann, estaria com certeza à espera de encontrar um demónio, um monstro, na medida em que, afinal, se tratava de alguém que tinha sido capaz de conduzir à morte milhões de pessoas.<sup>269</sup> No entanto, aquilo que Hannah Arendt descobriu em Eichmann,

---

*why:/ Lest I revenge. What! Myself upon myself?/ Alack! I love myself. Wherefore? For any good/ That I myself have done unto myself?/ O! no: alas! I rather hate myself/ For hateful deeds committed by myself/ I am a villain. Yet I lie, I am not./ Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter.”]* in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 189; cf. *RJ*, p. 185 (“Thinking and Moral Considerations”, 1971).

<sup>269</sup> Dispensaremos pormenores históricos respeitantes aos crimes de Eichmann e, nesse sentido, optamos por referir apenas o que, segundo a reportagem de Hannah

aquando do seu julgamento em Jerusalém, foi a sua banalidade ou, dito de outro modo, a sua terrível incapacidade de pensar, de recordar e, por consequência, de se arrepender. Segundo a autora, a grande dificuldade no decorrer do julgamento foi levar Eichmann a sério e isto porque se aquilo que a acusação relatava era de um horror imenso, esses factos contrastavam em absoluto com a personalidade ridícula que Eichmann demonstrava ao contradizer-se a cada momento e ao responder constantemente com frases feitas.

*“Mau grado todos os esforços da acusação, todos podiam ver que este homem não era um «monstro», mas era realmente difícil não suspeitar que fosse um palhaço. E já que esta suspeita teria sido fatal para todo o processo, até porque, tendo em conta os sofrimentos que o réu e os seus pares tinham infligido a milhões de pessoas, era difícil sustentar aquela hipótese, dificilmente se poderia reparar nas suas piores palhaçadas que quase não foram relatadas na imprensa.”<sup>270</sup>*

Segundo Hannah Arendt, a dificuldade que os juízes se viam obrigados a enfrentar era então o desfasamento entre os crimes de Eichmann e o discurso vazio que este homem pronunciava. Impunha-se, portanto, a opção entre considerar este discurso como propositado, o que significava entender Eichmann como um monstro capaz de mentir e de pronunciar lugares comuns num tribunal em que o que estava em causa era o horror dos seus crimes, ou considerar, pelo contrário, que o discurso vazio de Eichmann era um sintoma

---

Arendt, estava em questão em Jerusalém no momento do veredicto: 1. O envolvimento de Eichmann nos massacres colectivos no Leste, em Março de 1941; 2. A responsabilidade de Eichmann na deportação de judeus dos guetos da Polónia para os campos de concentração, nomeadamente para Theresienstadt (o campo que Eichmann dirigiu até ao fim); 3. A participação de Eichmann nos campos de extermínio; 4. A responsabilidade pelas condições de vida miseráveis nos territórios de Leste. Cf. Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 212-216.

<sup>270</sup> [*“Despite all the efforts of the prosecution, everybody could see that this man was not a «monster», but it was difficult indeed not to suspect that he was a clown. And since this suspicion would have been fatal to the whole enterprise, and was also rather hard to sustain in view of the sufferings he and his like had caused to millions of people, his worst clowneries were hardly noticed and almost never reported.”*] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 54.



da sua incapacidade para pensar. E se Hannah Arendt considera que os juízes tenderam a optar pela primeira hipótese, o que se torna compreensível dada a dificuldade de julgar não um monstro, mas um palhaço, a autora deixa claro que não é esta a sua perspectiva. Eichmann, não obstante o orgulho que por vezes demonstrou relativamente aos seus actos e algumas mentiras pontuais que pronunciou em tribunal, não era um monstro ou um mentiroso, nem sequer pretendeu negar aquilo que tinha feito.<sup>271</sup> Nesse sentido, Eichmann não estaria a mentir quando afirmou, na sua declaração final, que não era o monstro que os juízes pensavam que ele era, e que, na verdade, estava a ser “«*vítima de um engano*»”.<sup>272</sup> Talvez acreditasse, inclusivamente, que o cumprimento de ordens se impunha acima de qualquer outro imperativo. Ora, isso não prova obviamente a sua natureza de malfeitor ou de mentiroso, mas apenas que nele existia a ambição desenfreada por uma carreira. Por isso, o concurso para as SS deverá ter surgido a Eichmann como a oportunidade da sua vida. As próprias declarações de Eichmann ao tribunal de Jerusalém indiciavam esta ambição desenfreada por uma carreira, ao ponto de ter afirmado no interrogatório da polícia que teria morto o próprio pai se tivesse recebido ordens nesse sentido. Esta afirmação, juntamente com a fraca memória em relação às questões em causa e, por contraponto, o facto de se lembrar muito bem de tudo o que dizia respeito à sua carreira, revelava que a ambição de Eichmann era superior à dimensão “desagradável” de tudo aquilo a que assistia e que praticava. Além disso, Eichmann deixou claro que não teria sequer corrido risco de vida se se tivesse demitido, mas isso acarretaria obviamente o

---

<sup>271</sup> Eichmann chegou a vangloriar-se de ter sido responsável pela morte de milhões de pessoas, dizendo inclusivamente que haveria “«*de saltar para o túmulo a rir-se, pois o facto de carregar a morte de 5 milhões de judeus (...) na consciência [dava-lhe] uma satisfação extraordinária*».” [“*«I will jump into my grave laughing, because the fact that I have the death of five million Jews (...) on my conscience gives me extraordinary satisfaction*»”] cit. in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 46. Ora, Hannah Arendt desvaloriza estas declarações de Eichmann, dizendo que não são mais do que um sintoma da fanfarronice de Eichmann, da “*pura ostentação*” [“(…) *sheer boasting* (...)”] de um homem com uma tendência exagerada para se gabar. in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 47. Quanto ao reconhecimento do que tinha feito, Hannah Arendt recorda que Eichmann chegou mesmo a admitir que soube da ordem do Führer para a solução final logo em 1941, quando esta se iniciou, muito embora tenha ficado “*destroçado*” [““(…) *blown out*»”] com a notícia. Cf. Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 82, 84.

<sup>272</sup> [““(…) *victim of a fallacy*»”] cit. in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 248.

fim da sua carreira.<sup>273</sup> O preço a pagar pela carreira era, muito simplesmente, continuar a cumprir ordens.

A posição que Hannah Arendt assume ao longo da obra *Eichmann in Jerusalem* é que este homem não é um monstro nem pretendeu brincar com o tribunal. Para a autora, tratava-se de um homem vulgar, que pronunciava um discurso tão banal quanto o era o seu pensamento e, em consequência, com uma evidente incapacidade para julgar ou, para o dizer em termos especificamente morais, para distinguir por si mesmo entre o bem e o mal.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Daí que o choque que Eichmann sentiu com a derrota da Alemanha tenha sido menos devido a razões nacionalistas do que ao facto de nunca mais poder ser membro de um grupo ou organização e de, assim, continuar a obedecer a ordens. Como Hannah Arendt afirma, citando Eichmann: “(...) o dia 8 de Maio de 1945, data oficial da derrota da Alemanha, foi significativa para ele sobretudo porque aí percebeu que, daí em diante, teria de viver sem ser membro do que quer que fosse. «Intuí que teria de viver uma vida sem liderança e difícil, não iria receber directivas de ninguém, não me seriam dadas quaisquer ordens e instruções, nem haveria regulamentos pertinentes a consultar – em resumo, uma vida que nunca conhecera estava à minha frente.»” [“(...) May 8, 1945, the official date of Germany’s defeat, was significant for him mainly because it then dawned upon him that thenceforward he would have to live without being a member of something or other. «I sensed I would have to live a leaderless and difficult individual life, I would receive no directives from anybody, no orders and commands would any longer be issued to me, no pertinent ordinances would be there to consult – in brief, a life never known before lay before me.»”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 32; cf. pp. 32-34, 41-42, 53, 62, 91-92. Torna-se evidente que nesta ambição desenfreada por uma carreira, a diferença de perspectiva entre os criminosos e as vítimas acentuava-se enormemente. Como Hannah Arendt afirma: “(...) aquilo que para Eichmann era um emprego, com a sua rotina quotidiana, os seus altos e baixos, foi para os judeus, literalmente, o fim do mundo.” [“(...) what for Eichmann was a job, with its daily routine, its ups and downs, was for the Jews quite literally the end of the world.”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 153.

<sup>274</sup> Acerca da relação entre o mal e a ausência de juízo, Hannah Arendt di-lo com toda a clareza: “O mal é um fenómeno de falta de juízo.” [“Das Böse ist ein Phänomen mangelnder Urteilskraft.”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 767 (1970). Ora, assumir que Eichmann era um homem vulgar que “apenas” se limitou a não pensar e, portanto, a não julgar autónoma e imparcialmente a realidade a que assistia e os crimes que praticava, significa aceitar a ideia assustadora de que não é necessário ser-se um monstro para conseguir cometer actos criminosos e concretizar o pior dos males. Em última instância, podemos dizer que aceitar que Eichmann não era um monstro significa considerar nele uma ausência de intenção. Afinal, o mal levado a cabo por este homem que não era um monstro não podia, por isso mesmo, ser praticado de forma premeditada. É esta mesma a perspectiva de Susan Neiman, para quem “Auschwitz encarnou o mal que refutou dois séculos de teorias modernas sobre a intenção.” [“Auschwitz embodied evil that confuted two centuries of modern assumptions about intention.”]. A dificuldade de encarar esta ausência de intenção associada ao mal mais terrível da história da humanidade foi, segundo a autora, a principal causa da controvérsia que se seguiu à publicação de *Eichmann in Jerusalem*. Cf. Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, pp.

Como vimos no capítulo II, o juízo funda-se na consciência de uma realidade comum e constitui, ele mesmo, a possibilidade de uma actualização pública e cultural dessa mesma realidade assumida como comum. Qualquer juízo, seja ele de natureza estética, política ou moral, se constitui, por assim dizer, como a concretização de um pensamento que tende a ser comunicado e que não se abstém de partir de uma realidade assumida como comum. Ora, se podemos dizer que seria inumano esperar uma auto-análise de todas as afirmações que pronunciamos, torna-se necessário compreender, por um lado, que nenhum domínio como o da moral convoca mais este tipo de análise que podemos empreender connosco mesmos e, por outro lado, que esta análise pode revelar-se fundamental quando vivemos num contexto em que toda a realidade parece ruir em nome da “*lógica de uma ideia*”.<sup>275</sup> Os movimentos totalitários demonstraram que, quando surge uma ideologia desta ordem, a capacidade de julgar – que, em termos morais, quer muito simplesmente dizer que somos capazes de distinguir por nós mesmos entre o bem e o mal –, pode ser destruída. Em tais circunstâncias, o pensar pode perder-se porque igualmente se podem perder as suas potencialidades: uma mentalidade alargada – essa capacidade de conquistar a imparcialidade através de uma viagem ao lugar do outro a partir dos limites de uma realidade que é considerada como comum –, e um pensar por si mesmo que, como vimos, é a

---

271-272. A tese de que o mal pode ser cometido por pessoas vulgares que, eventualmente, nem sequer pensaram um dia que poderiam vir a cometer um crime, encontra claramente uma inspiração arendtiana e é hoje defendida por vários autores. Um deles é Adam Morton que afirma: “*No final do livro espero ter convencido o leitor de que a maior parte dos actos maléficos são concretizados por pessoas tão perturbadas como tu e eu (...). (...) Ao ler tanto os filósofos como os psicólogos podemos ficar com a impressão de que nós, as pessoas normais que ocasionalmente se desviam do que é correcto, somos fundamentalmente diferentes das pessoas patologicamente perigosas estudadas pela psicologia do desvio, cujas acções estão por trás de todas as atrocidades que nos rodeiam. Isto é errado.*” [“*By the end of the book I hope to have convinced you that most evil acts are performed by people disturbingly like you and me (...). (...) From both the philosophers and the psychologists one could get the impression that we, the normal people who occasionally stray off the straight and narrow, are fundamentally different from the pathologically dangerous people studied by the psychology of deviance, whose actions lie behind the atrocities all around us. This is wrong.*”] in Adam MORTON, *On Evil*, pp. 2, 3-4.

<sup>275</sup> Cf. capítulo IV, notas 63 e 239.

garantia de uma autonomia associada ao julgar. As nossas afirmações podem então passar a ser meras manifestações de concordância com a dimensão ilimitada de uma realidade construída ideologicamente. Neste sentido, talvez devamos mesmo dizer que, em rigor, é possível que uma ideologia desta ordem faça esmorecer a própria capacidade que os homens possuem para pensar, no seu sentido mais exacto, isto é, enquanto pensamento alargado e autónomo que permite actualizar a nossa memória relativamente aos limites factuais do mundo, bem como ao lugar que nele ocupamos.

Sabemos que, segundo Hannah Arendt, a ideologia totalitária menosprezou a realidade do mundo, seja a do passado como a do presente, através de uma mentira generalizada e aplicada. A ideologia totalitária representou de tal forma uma transformação da realidade que os crimes cometidos em nome desta ideologia pertenciam a uma realidade nova, a realidade construída a partir da negação dos factos. Ora, que juízo resultante de um pensamento autónomo é possível se a própria realidade se oferece como coincidindo com os crimes que eram cometidos? Dito de outro modo, como pode um homem julgar por si mesmo os seus próprios crimes, e deles se arrepender, se eles são cometidos em nome de uma realidade que não reconhece esses actos como crimes? É a própria Hannah Arendt quem nos suscita esta linha de questionamento:

*“Será este um caso paradigmático de má fé, uma combinação de auto-ilusão e estupidez extrema? Ou será simplesmente o caso típico do criminoso que nunca se arrepende (...) que não pode dar-se ao luxo de enfrentar a realidade porque o seu crime se tornou parte integrante dela? (...) Eichmann só precisava de evocar o passado para se convencer de que não estava a mentir ou a enganar-se a si mesmo, já que, nessa altura, ele e o mundo no qual vivera tinham estado em perfeita harmonia.”<sup>276</sup>*

---

<sup>276</sup> [“Is this a textbook case of bad faith, of lying self-deception combined with outrageous stupidity? Or is it simply the case of the eternally unrepentant criminal (...) who cannot afford to face reality because his crime has become part and parcel of it? (...) Eichmann needed only to recall the past in order to feel assured that he was not

Esta alteração da realidade efectiva pela realidade ideológica favorecia, portanto, a ausência de um pensamento autónomo e de um arrependimento, na medida em que os crimes cometidos em nome da ideologia correspondiam a uma realidade criada por essa mesma ideologia. Ora, o que aqui se pretende afirmar não é obviamente que devemos perdoar Eichmann pelo facto de os seus crimes pertencerem à nova realidade. Não é sequer essa a posição de Hannah Arendt, na medida em que a autora sublinha que o que está em causa, quer nos assuntos morais quer ainda nos legais, não é o sistema que enreda um indivíduo mas ele próprio e a gravidade dos seus actos.<sup>277</sup> Trata-se, por isso, de compreender a imensa facilidade que alguns homens tiveram no abandono da sua capacidade para pensar por si mesmos, enredados que estavam por essa realidade ideológica, a par do “azar” de terem vivido num contexto em que a simples assinatura de um papel consistia num acto criminoso. Em termos da autonomia inerente ao pensar por si, quem eram eles para exercer este pensamento e, assim, questionar uma realidade onde o crime se generalizava ao ponto de decorrer de ordens superiores? E, em termos da imparcialidade possibilitada pelo exercício de uma mentalidade

---

*lying and that he was not deceiving himself, for he and the world he lived in had once been in perfect harmony.”] in Hannah ARENDT, EJ, pp. 51-52.*

<sup>277</sup> Segundo Hannah Arendt, este aspecto foi sublinhado pelos juízes em tribunal quando Eichmann declarava ter apenas obedecido às ordens da organização totalitária. Acerca deste assunto, num texto de 1964, intitulado “Personal Responsibility Under Dictatorship”, Hannah Arendt afirma: “*Pois como os juízes se deram ao trabalho de referir explicitamente, na sala de um tribunal não está em julgamento um sistema, uma história ou tendência histórica, um ismo, o anti-semitismo, por exemplo, mas uma pessoa, e se o réu é por acaso um funcionário, ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado.*” [*For, as the judges took great pains to point out explicitly, in a courtroom there is no system on trial, no History or historical trend, no ism, anti-Semitism for instance, but a person, and if the defendant happens to be a functionary, he stands accused precisely because even a functionary is still a human being, and it is in this capacity that he stands trial.*] in Hannah ARENDT, RJ, p. 30. De salientar que esta dimensão individual aplica-se não apenas à legalidade mas ainda à moralidade (domínios que, segundo a autora, são próximos por ambos implicarem a faculdade de julgar), mais concretamente no que diz respeito ao sentimento de culpa e à admissão da responsabilidade moral. Hannah Arendt sublinhou, não raras vezes, o erro de se entender que a culpa ou a responsabilidade moral podem ser colectivas, na medida em que, como afirma numa passagem elucidativa a este respeito, igualmente presente no texto atrás citado, “*quando todos são culpados, ninguém o é.*” [*“(…) where all are guilty, no one is.”] Cf. Hannah ARENDT, RJ, pp. 21-22.*

alargada, quem eram eles para viajar até ao lugar daqueles que sofriam se esses homens eram vistos, à luz da nova realidade, como criminosos e inimigos objectivos? Se Eichmann colocou a si próprio estas questões, Hannah Arendt afirma que *“ele não era nem o primeiro nem o último a perder-se por modéstia”*, isto é, ele foi apenas um caso entre muitos de homens que esqueceram a realidade efectiva a partir da qual poderiam pensar por si mesmos e exercitar a sua mentalidade alargada, esse pensamento que se aventura em visita ao lugar do outro.<sup>278</sup> Mas Eichmann era um exemplo perfeito desta incapacidade de pensar com uma mentalidade alargada, isto é, de treinar a imaginação para partir em visita ao lugar do outro.

*“Quanto mais uma pessoa o ouvia, mais óbvio se tornava que a sua incapacidade para falar estava intimamente ligada a uma incapacidade para pensar, nomeadamente, para pensar do ponto de vista do outro. Nenhuma comunicação com ele era possível, não porque mentisse mas porque se rodeava de mecanismos de defesa extremamente eficazes contra as palavras e a presença dos outros, e portanto contra a própria realidade.”*<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> [*“(…) he was neither the first nor the last to be ruined by modesty.”*] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 114. Segundo Hannah Arendt, Eichmann terá colocado a si mesmo a questão *“quem era ele para julgar”* [*“Who was he to judge?”*] durante a Conferência de Wannsee, em Janeiro de 1942. Para além de ter reconhecido que essa circunstância foi fundamental para ele, na medida em que se via a conviver com altas personalidades, Eichmann afirmou que se sentiu livre de toda a culpa quando compreendeu que a solução final era saudada por todos com muito entusiasmo. A este respeito, Eichmann terá afirmado em tribunal que *“«Naquele momento, experimentei uma sensação semelhante àquela que Pôncio Pilatos terá experimentado, pois senti-me livre de toda a culpa»”* [*“«At that moment, I sensed a kind of Pontius Pilate feeling, for I felt free of all guilt.»”*] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 114. Mas Eichmann não precisaria de esperar pela Conferência de Wannsee para se sentir liberto de toda a culpa, na medida em que, como ele próprio admitiu em tribunal, a constatação da imensa cooperação de judeus servia essa mesma libertação. Cf. Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 10, 115-125. Ora, diante de uma realidade ideológica que permitia inclusivamente saudar de forma entusiasta a solução final, e dado que este entusiasmo era demonstrado por personagens que Eichmann tanto admirava, não lhe foi com certeza muito difícil abandonar a faculdade de julgar e a culpa a que ela conduziria.

<sup>279</sup> [*“The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to think, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.”*] in Hannah

Eichmann abandonou simplesmente a realidade. Este homem cometeu um mal completamente isento de um pensamento que, decorrendo num processo solitário, é construído pressupondo a pluralidade de perspectivas existentes no mundo entre os homens. Eichmann afastou-se dos limites da realidade em nome de uma outra, forjada pela ideologia totalitária. Inteiramente adaptado a tal contexto, Eichmann não exercitava o diálogo do pensamento, e, portanto, não só não tinha condições para temer o encontro com a sua própria consciência ao ponto de evitar o mal, como ainda não poderia reconhecer o mal que fizera através da sua recordação. Só aqueles que dialogam consigo mesmos são capazes de se colocar questões morais; os que não o fazem, não só não temem a contradição interna, como ainda, ao não actualizar esse diálogo, esquecem o seu crime mal acabam de o cometer. Por isso, de Eichmann, podemos dizer que ele não era o seu principal inimigo; por isso não havia nele um conflito interno que o levaria a recordar o mal que fizera; por isso não estava preparado para assumir a sua culpa e arrepender-se pelos seus actos.

Foi justamente pela recusa de pensar que Eichmann não se sentia culpado. De facto, mesmo durante as sessões do tribunal, Eichmann não assumia a sua culpa, justificando aquilo que tinha feito pela necessidade de cumprir ordens. De acordo com afirmações do próprio Eichmann, não tinha havido sequer a opção de fazer as coisas de forma diferente e, mesmo que essa oportunidade lhe tivesse sido dada, ele teria cumprido as ordens dos seus superiores. Tornava-se então claro que a visão de Eichmann sobre si mesmo

---

ARENDT, *EJ*, p. 49. Acerca da relação entre a recusa de um pensar com uma mentalidade alargada e o mal, Hannah Arendt afirma ainda que é este exercício de um pensar alargado que nos permite praticar aquela que é considerada como a “regra de ouro” de todas as religiões. Hannah Arendt sublinha este aspecto quando afirma: “*É um completo absurdo esperar um comportamento moral de alguém que não pensa. Não pensar é, por exemplo, não imaginar como me sentiria se a mim me sucedesse o que eu faço ao outro – isto é o «mal» (Não faças a ninguém o que não queres que te façam a ti, etc.).*” [“*Jemandem, der nicht denkt, zuzumuten, sich moralisch zu verhalten, ist barer Unsinn. Nicht-denken, zum Beispiel sich nicht vorstellen, wie mir zumute sein würde, wenn mir geschähe, was ich einem Andern tue – das ist das »Böse«.* (Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem Andern zu usw).”] in Hannah ARENDT, *DTB*, II, p. 740 (1969).

não era a de um assassino mas sim a de um cumpridor dos seus deveres.<sup>280</sup> O resultado disso foi a facilidade em lidar com o crime e em cometer o mal sem qualquer arrependimento.

O arrependimento pode surgir apenas quando a voz da nossa consciência é dissonante relativamente aos nossos actos, de forma que, se diante do mal, este diálogo interno não existe, em lugar do arrependimento surge o esquecimento. Ora, a voz da consciência de Eichmann não era sua, mas sim, como nos diz Hannah Arendt, “a voz da sociedade respeitável que o rodeava”, e esta estava, sem sombra de dúvida, em absoluta consonância com os seus actos.<sup>281</sup> O esquecimento tornava-se então inevitável na medida em que a incapacidade de recordar convive da melhor forma possível com a

---

<sup>280</sup> Muito embora Hannah Arendt não o admita, Eichmann parece-nos ter encarnado, de modo perfeito, o mal radical em sentido kantiano, acreditando que agia bem, quando, na verdade, mentia a si mesmo. Aliás, como o próprio terá dito no interrogatório da polícia, estava convencido de “*que tinha vivido toda a sua vida de acordo com preceitos morais de Kant e, particularmente, de acordo com a definição kantiana do dever*” [“(…) *that he had lived his whole life according to Kant’s moral precepts, and especially according to a Kantian definition of duty.*”]. Já em tribunal, quando o juiz Raveh, “*intrigado ou indignado por Eichmann ter ousado invocar o nome de Kant a propósito dos seus crimes, decidiu interrogar o réu, (….) ante a surpresa geral, Eichmann saiu-se com uma definição mais ou menos correcta do imperativo categórico: «Quis dizer, com o meu comentário sobre Kant, que o princípio da minha vontade deve sempre ser tal que possa tornar-se o princípio das leis gerais» (….)*” [“(…) *either out of curiosity or out of indignation at Eichmann’s having dared to invoke Kant’s name in connection with his crimes, decided to question the accused. (….) to the surprise of everybody, Eichmann came up with an approximately correct definition of the categorical imperative: «I meant by my remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws» (….)*”]. Hannah Arendt, sem contudo se referir ao mal radical em sentido kantiano, acrescenta que Eichmann terá distorcido o imperativo categórico de Kant dando-lhe a forma de “*imperativo categórico no Terceiro Reich*” [“(…) *«the categorical imperative in the Third Reich» (….)*”], segundo a expressão de Hans Frank: “*«Age de tal maneira que o Führer, se tivesse conhecimento dos teus actos, os aprovasse».*” [“(…) *«Act in such a way that the Führer, if he knew your action, would approve it».*”] Cf. Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 135-136. A este respeito, talvez possamos avançar um pouco mais e dizer que Hannah Arendt, a partir do momento em que afirma que o mal totalitário deriva da banalidade, se aproxima, em termos da dimensão antropológica, do mal radical kantiano. Afinal, se este consiste em mentirmos a nós mesmos (convencendo-nos de que agimos por respeito à lei moral), não será que os crimes de Eichmann derivaram também desta forma de mentira (convencendo-se de que “agia bem”)? A nossa intuição é que o mal radical de Kant e o mal que é fruto da banalidade de Arendt são próximos em termos antropológicos: ambos são concretizados por homens que mentem a si próprios (e não por demónios); ambos são causados por “motivos humanamente incompreensíveis”.

<sup>281</sup> [“(…) *the voice of respectable society around him.*”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 126.



ausência de arrependimento. A este respeito, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966), Hannah Arendt afirma:

*“O arrependimento consiste, antes de mais, em não esquecer o que se fez, em «voltar ao assunto», como indica o verbo hebraico shuv. Esta conexão entre pensamento e recordação é especialmente importante no nosso contexto. Ninguém consegue lembrar-se daquilo em que não pensou ao falar consigo mesmo sobre o assunto.”*<sup>282</sup>

Afinal, que culpa e que arrependimento são possíveis por parte de um homem que se recusa a pensar e, portanto, a distinguir por si próprio entre o bem e o mal? Efectivamente, se esta distinção deixa de ser feita por aquele que julga e os critérios que a definem passam a coincidir com as ordens superiores, mesmo que estas impliquem a morte de milhões de pessoas, não é legítimo esperar que esse homem tema encontrar um inimigo em si mesmo ou sequer que, cometendo um mal, enfrente esse terrível encontro. Surge, em vez disso, o esquecimento do crime, a partir do qual nenhuma culpa é possível, e, sem ela, também nenhum arrependimento pode existir. A assunção da culpa e o arrependimento que a ela se segue dependem dos limites da nossa memória, isto é, de nos lembrarmos do que fizemos. Isso não significa que a memória decorrente do diálogo comigo mesma me diga o que fazer. Não devemos, diz-nos Hannah Arendt, esperar que o pensar tenha um efeito positivo na construção de normas morais com a pretensão de uma validade universal. O pensar, pelo contrário, está sempre disposto a destruir essas regras pretensamente válidas para todos e é por isso que os limites da memória que este pensar institui, constituem, por assim dizer, um limite negativo, impedindo-nos, isso sim, de fazer certas coisas. Relativamente ao facto de o diálogo comigo mesma, essa vontade em não me contradizer, originar apenas preceitos negativos, diz-nos Hannah Arendt, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966):

---

<sup>282</sup> [“(…) repentance first of all consists in not forgetting what one did, in «returning to it,» as the Hebrew verb shuv indicates. This connection of thinking and remembering is especially important in our context. No one can remember what he has not thought through in talking about it with himself.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 94.

*“A única recomendação que temos o direito de esperar da afirmação «É melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que eu, sendo um, estar em desacordo comigo mesma» permanecerá sempre inteiramente negativa. Ela nunca te dirá o que fazer, apenas te impedirá de fazer certas coisas, mesmo que elas sejam feitas por todos em teu redor.”*<sup>283</sup>

Ora, se este limite da memória não existe, se o esquecimento é a palavra de ordem, tudo passa a ser possível – estaremos, em tais circunstâncias, dispostos a fazer seja o que for.<sup>284</sup>

Nesse sentido, podemos dizer que Eichmann pertence a uma categoria de criminosos que se recusaram a recordar e, por isso, a parar para pensar, julgando autonomamente o que fizeram. E o pior dos males é cometido por estes homens que, diante de uma nova realidade ideológica, repleta dessas “*fórmulas de feitiçaria*”, a ela aderiram cumprindo ordens, recusando-se, muito simplesmente, a ser pessoas e provando que, afinal, já não “*valia a pena humano ser*”.<sup>285</sup> É neste sentido que Hannah Arendt afirma em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966):

---

<sup>283</sup> “[...] *the only recommendation we are entitled to expect from the «It is better to be odds with the whole world than being one to be odds with myself,» will always remain entirely negative. It will never tell you what to do, only prevent you from doing certain things, even though they are done by everybody around you.*” in Hannah ARENDT, RJ, p. 105. Neste mesmo texto, Hannah Arendt afirma que a grande distinção entre a ética socrática e a ética cristã é que se a primeira está centrada no modo de evitar um mal, estipulando assim o preceito negativo e formal de não querer viver com um inimigo, a ética cristã enfatiza a importância de fazer o bem e, portanto, é uma ética positiva e material. Cf. Hannah ARENDT, RJ, p. 123.

<sup>284</sup> Hannah Arendt recorre a uma analogia para explicar esta associação entre o esquecimento e a banalidade do mal. Segundo a autora, tal como só há coragem se a dor não é esquecida, também só estaremos dispostos a recusar o mal se temermos o encontro com a nossa consciência e, assim, reconhecermos em nós os limites com os quais a memória nos confronta. Nas palavras de Hannah Arendt, igualmente retiradas do seu curso “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966): “*Se me recuso a recordar, estou realmente pronta a fazer qualquer coisa – do mesmo modo como a minha coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida.*” “[*If I refuse to remember, I am actually ready to do anything – just as my courage would be absolutely reckless if pain, for instance, were an experience immediately forgotten.*”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 94.

<sup>285</sup> Cf. capítulo II, nota 120.

*“Para o dizer de outro modo: o maior mal perpetrado é o mal cometido por ninguém, isto é, por seres humanos que se recusam a ser pessoas. Dentro da estrutura conceptual destas considerações poderíamos dizer que os malfeitores que se recusam a pensar por si mesmos no que estão a fazer e que, em retrospectiva, também se recusam a pensar sobre isso, isto é, a voltar e lembrar o que fizeram (que é teshuvah ou arrependimento), deixaram efectivamente de se constituir como alguém.”*<sup>286</sup>

Ora, se é verdade que estamos diante de seres humanos que se recusaram a ser pessoas, isto é, a criar raízes no mundo através da memória, torna-se necessário perguntar com Hannah Arendt: *“quanto tempo é necessário para que uma pessoa normal vença a sua inata repugnância pelo crime, e o que lhe acontece exactamente uma vez chegada a esse ponto?”*<sup>287</sup> Segundo a autora, o caso Eichmann deu respostas muito precisas a estas duas questões. Relativamente à primeira, diríamos: muito pouco, na verdade. Quanto à segunda, Eichmann demonstrou como o mal ilimitado pode ser fruto de uma banalidade assustadora, como a actividade que nos permite cultivar uma relação de profundidade com o mundo, o pensar, se pode render tão rapidamente à superficialidade do esquecimento e à obediência cega e sem culpa. O momento em que esta demonstração atingiu, simultaneamente, o seu auge e a sua síntese deu-se, segundo Hannah Arendt, na execução de Eichmann. Foi aí, nessa circunstância em que pronunciou as suas últimas palavras, as quais Hannah Arendt classifica como sendo fruto de uma *“imbecilidade grotesca”*, que Eichmann revelou num breve instante a sua

---

<sup>286</sup> [*“To put it another way: the greatest evil perpetrated is the evil committed by nobodies, that is, by human beings who refuse to be persons. Within the conceptual framework of these considerations we could say that wrongdoers who refuse to think by themselves what they are doing and who also refuse in retrospect to think about it, that is, go back and remember what they did (which is teshuvah or repentance), have actually failed to constitute themselves into somebodies.”*] in Hannah ARENDT, RJ, pp. 111-112.

<sup>287</sup> [*“(…) how long it takes an average person to overcome his innate repugnance toward crime, and what exactly happens to him once he has reached that point.”*] in Hannah ARENDT, EJ, p. 93.

superficialidade: a fraqueza da sua memória, a tendência para a contradição e o recurso aos lugares comuns.<sup>288</sup>

*“Começou por afirmar, de modo expressivo, que era um Gottgläubiger, querendo com isso significar, em termos tipicamente nazis, que não era um cristão e que não acreditava na vida depois da morte. Depois, prosseguiu: «Muito em breve, senhores, voltaremos a encontrar-nos. Tal é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei.» Diante da morte, encontrou o cliché usado nas cerimónias fúnebres. Já no cadafalso, a sua memória pregou-lhe a última partida; sentiu-se «exaltado» e esqueceu-se que este era o seu próprio funeral. Foi como se, naqueles derradeiros minutos, recapitulasse a lição que nos ensinou este longo estudo sobre a fraqueza humana – a lição da temível banalidade do mal, que se situa para além daquilo que as palavras podem exprimir e o pensamento pode conceber.”*<sup>289</sup>

Esta nova forma de mal surgiu no deserto mais profundo onde a memória não chega às raízes do passado e o pensamento não existe para as fazer perdurar. Daí a sua origem superficial. Daí a temível banalidade que o motivou. Daí, também, a sua ilimitação.

---

<sup>288</sup> [“(…) grotesque silliness (…).”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 252.

<sup>289</sup> [“He began by stating emphatically that he was a Gottgläubiger, to express in common Nazi fashion that he was no Christian and did not believe in life after death. He then proceeded: «After a short while, gentlemen, we shall all meet again. Such is the fate of all men. Long live Germany, long live Argentina, long live Austria. I shall not forget them.» In the face of death, he had found the cliché used in funeral oratory. Under the gallows, his memory played him the last trick; he was «elated» and he forgot that this was his own funeral. It is as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness has taught us – the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 252.

### 3.2.2- Um mal não banal, ilimitado, imperdoável e impunível

As críticas dirigidas a Hannah Arendt e à obra *Eichmann in Jerusalem* são múltiplas tanto em número como no seu conteúdo.<sup>290</sup> Destacaremos apenas algumas. Jack Benjamin acusou Hannah Arendt de manifestar “*simpatia por este inacreditável monstro*”, o que, quer quanto à simpatia, quer no que diz respeito à concepção de Eichmann como um monstro, se revela como uma acusação frágil.<sup>291</sup> Constantine FitzGibbon critica a obra e a noção de banalidade do mal como uma “*afirmação injusta e generalizada*”, o que, na verdade, constitui uma acusação, ela mesma, demasiado geral.<sup>292</sup> Mrs. S. Lakmaker pergunta a Hannah Arendt: “*Como pode escrever acerca de algo que não sofreu?*” e logo imaginamos a resposta de Hannah Arendt: mal de nós se só pudéssemos julgar e escrever sobre aquilo que sofremos!<sup>293</sup> Musmanno, dirigindo-se ao editor do *The New Yorker*, considerou que Hannah Arendt

---

<sup>290</sup> Para um levantamento das principais críticas publicadas em jornais americanos, veja-se o artigo de Harris Dienstfrey, “Hannah Arendt in New York”, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – D.-F. 1963-1965, Images 5-23. De salientar ainda que, de acordo com uma informação de Elisabeth Young-Bruehl, as reacções à obra em França (traduzida neste país em 1966 pela Gallimard), foram menores mas talvez mais chocantes. Como nos relata a autora: “Le Nouvel Observateur, por exemplo, publicou duas páginas de cartas sob o título «Hannah Arendt, é ela uma nazi?».” [“Le Nouvel Observateur, for example, ran two pages of letters under the title «Hannah Arendt, est-elle une Nazi?».”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 398.

<sup>291</sup> [“(…) sympathy for this incredible monster”] Cf. Jack Benjamin (pseudónimo – Historicus), “An Essay Review – a critique of Hannah Arendt’s Book «Eichmann in Jerusalem»”, California, United Secularists of America, 1963, in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Be miscellaneous 1961-1973, Image 43. Na mesma linha, Joachim Prinz, no seu artigo intitulado “Arendt Nonsense – a reply to Hannah Arendt’s «Eichmann in Jerusalem»” (New York, American Jewish Congress), declarou que Hannah Arendt humanizou Eichmann ao ponto de este ter sido “o único ser humano com quem ela [Hannah Arendt] simpatizou.” [“(…) the only human being with whom she sympathizes.”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Reviews – Eichmann in Jerusalem by Arendt – United States – Jewish – Unfavorable – 1965, Image 6.

<sup>292</sup> [“(…) unfair and sweeping statement.”] Cf. carta de Constantine FitzGibbon a Hannah Arendt de 12 de Março de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – D.-F. 1963-1965, Image 51.

<sup>293</sup> [“How can you write about something you have not suffered yourself?”] Cf. carta de Mrs. S. Lakmaker a Hannah Arendt de 22 de Outubro de 1964, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – L.-M. 1958-1967, Image 1.

“defendeu Eichmann, sugerindo que infelizmente ele tinha uma má memória; que infelizmente Servatius não o representou melhor; que infelizmente alguns dos seus planos de perseguição dos judeus falharam.”<sup>294</sup> Relativamente a esta acusação, deveremos dizer que a última parte é completamente absurda, ao passo que as outras duas – que, segundo Hannah Arendt, Eichmann não tinha uma boa memória e Servatius não o representou devidamente – seriam verdadeiras desde que, respeitando o princípio de constatação inerente à reportagem de Arendt, se retirasse o termo “infelizmente”. Walter Laqueur, que critica Hannah Arendt pelo facto de considerar o seu livro “deficiente, tanto em conhecimento factual como em juízo”, acrescenta que Hannah Arendt “foi atacada não tanto pelo que disse, mas sobretudo como o disse”.<sup>295</sup> Em resposta à primeira parte desta crítica, Hannah Arendt afirma que *Eichmann in Jerusalem* é um relato de factos e não de opiniões e só estas podem ser justificadas. Quanto à crítica ao tom irónico do seu livro, a autora afirma que os “tons” têm que ver com estados de alma: não se questionam nem se justificam. E, de facto, Hannah Arendt confessa que enquanto lia o interrogatório que a polícia dirigiu a Eichmann, “riu à gargalhada”.<sup>296</sup> Outros autores desviaram-se

---

<sup>294</sup> [“(…) [Hannah Arendt] defended Eichmann, indicating how unfortunate it was that he had a poor memory; how unfortunate it was that Servatius did not represent him more capably; how unfortunate it was that some of his plans for persecution of the Jews miscarried.”] Cf. Musmanno to William Shawn em 22 de Julho de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Shawn, William and Michael A. Musmanno 1963, Image 1.

<sup>295</sup> [“(…) deficient in both factual knowledge and judgment.”]; [“Miss Arendt was attacked not so much for what she said, but for how she said it.”] in Hannah ARENDT, JP, pp. 277-278 (“A Reply to Hannah Arendt”, originalmente publicado em *The New York Review of Books*, 1966). Num artigo intitulado “The Arendt Cult. Hannah Arendt as Political Commentator”, Walter Laqueur concretiza esta crítica afirmando que em *Eichmann in Jerusalem* encontramos “os exageros, a violência e a agressão dos seus ataques, a parcialidade do seu juízo.” [“(…) the exaggerations, the violence and aggression in her attacks, the one-sidedness of her judgment.”] in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 61. E Joachim Prinz, no seu artigo intitulado “Arendt Nonsense – a reply to Hannah Arendt’s «Eichmann in Jerusalem»” (New York, American Jewish Congress), criticou igualmente “o tom inacreditável da própria escrita” [“(…) the incredible tone of the writing itself.”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Reviews – Eichmann in Jerusalem by Arendt – United States – Jewish – Unfavorable – 1965, Image 4.

<sup>296</sup> [“(…) laughed out loud!”]. Cf. Hannah ARENDT, EU, pp. 15-16 (“«What Remains? The Language Remains»: A Conversation with Günter Gaus”, 1964); cf. *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, pp. 148, 152. A respeito da controvérsia originada pela obra *Eichmann in Jerusalem*, Hannah Arendt confessa a Mary McCarthy ter escrito esta obra “num curioso estado

do conceito de banalidade do mal manifestando a sua crítica relativamente à afirmação arendtiana de que houve uma cooperação (embora não colaboração, salvaguardando uma participação menos activa e, porventura, mais coerciva do que voluntária) com os nazis por parte dos Conselhos Judaicos.<sup>297</sup> Hannah Arendt mantém nas suas respostas que é um facto, e não meramente uma opinião, que esta lamentável cooperação teve lugar mesmo quando a resistência ainda era possível, isto é, antes da fase de deportação e de o terror se tornar total.<sup>298</sup>

À medida que nos confrontamos com este tipo de críticas, vamos adensando a sensação de que elas surgiram, por assim dizer, de uma “emoção à flor da pele”, muito provavelmente motivada pelo facto de não haver uma distância temporal suficiente no que diz respeito aos anos de dominação totalitária. A este nível, estaremos porventura numa posição privilegiada para atentar naquilo que realmente importa – o desafio que Hannah Arendt nos lança na obra *Eichmann in Jerusalem*. Não se trata de banalizar o mal totalitário, perdoar Eichmann ou sequer aceitar que é possível punir devidamente um homem capaz deste tipo de crimes. Trata-se, antes, como

---

de euforia.” [“(…) in a curious state of euphoria.”]. E acrescenta com humor: “Não diga a ninguém; não é uma prova positiva de que eu não tenho «alma»?” [“Don’t tell anybody; is it not proof positive that I have no «soul»?”] in *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, p. 168.

<sup>297</sup> Acerca da escolha do termo “cooperação” em lugar de “colaboração”, Hannah Arendt afirma numa carta dirigida a Mr. de Freudiger datada de 8 de Setembro de 1963: “A sua objecção ao meu emprego do termo «cooperação» não é, segundo creio, inteiramente justa. Usei-o de forma a evitar o termo «colaboração» que de facto não se aplica aos Judeus.” [“Your objection to my usage of the word «cooperation» is, I fell, not entirely fair. I use it in order to avoid the word «collaborate» which indeed did not apply to Jews.”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Survivors of the Holocaust A.-F. 1961-1966, Image 44.

<sup>298</sup> A “fonte” que Hannah Arendt terá consultado para a constatação deste facto terá sido a obra de Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine: le IIIe Reich et les juifs*, sobre a qual escreve um artigo em 1952, intitulado “The History of the Great Crime” e originalmente publicado em *Commentary*. Cf. Hannah ARENDT, *JW*, pp. 453-461. Podemos encontrar numa carta a Scholem a dimensão lamentável que esta questão assumia para Arendt: “«as acções erradas feitas pelo meu próprio povo entristecem-me naturalmente mais do que as acções erradas feitas por outro povo.»” [“(…) «wrong done by my own people naturally grieves me more than wrong done by other people.»”] cit in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 344 (carta aberta de Hannah Arendt a Gershom Scholem em *Encounter*).

procuraremos mostrar, de um desafio lançado à nossa capacidade de compreender.

Defender que o mal cometido em nome da dominação totalitária foi motivado pela banalidade não significa que Hannah Arendt tenha alterado a sua perspectiva quanto à ilimitação deste mal, que tem tudo menos de banal, pretendesse que Eichmann, enquanto pessoa, fosse moralmente perdoado ou sequer que não fosse legalmente punido pelos crimes de que foi responsável.

Vimos que, em *The Origins of Totalitarianism*, o mal totalitário é caracterizado na sua essência como ilimitado, na medida em que revelou um absoluto menosprezo pela existência. Este menosprezo concretizou-se no real questionamento das condições da existência humana, podendo ainda ser intuído no modo como os homens foram considerados seres supérfluos. Ora, conforme já enunciámos, entendemos que Hannah Arendt, ao admitir ter mudado o seu pensamento, não pretendeu questionar a sua caracterização essencial do mal totalitário: um mal ilimitado, que, por isso, se torna imperdoável e, em rigor, impunível.

Para compreendermos a ideia de que o mal totalitário, sendo motivado pela banalidade, não deixa de ser ilimitado, atingindo um horror impensável, deveremos atentar na própria terminologia que Hannah Arendt usa a respeito do mal em *Eichmann in Jerusalem*. Não encontramos ali qualquer referência ao facto de o mal ser banal, por oposição ao conceito de mal radical. Aquilo que encontramos, não apenas no subtítulo da obra, mas ainda nas várias passagens em que a autora se refere ao mal, é o conceito de “banalidade do mal”. Acreditamos que esta constatação não é uma mera subtileza e, diante das imensas críticas dirigidas a Hannah Arendt acusando-a de ter alterado a sua perspectiva acerca do mal totalitário, por se referir primeiro a um mal radical e depois a um “mal banal”, podemos apenas dizer que, incompreensivelmente, a autora não perdeu muito tempo a esclarecer que o



conceito em causa não era o de “mal banal” mas o de “banalidade do mal”.<sup>299</sup> A opção por este conceito significa, no nosso entender, que Hannah Arendt não pretendeu qualificar os crimes cometidos em nome da dominação totalitária como banais ou triviais. Este mal não é, portanto, banal na medida em que nem os crimes que o representam nem os sofrimentos por ele provocados são

---

<sup>299</sup> A título de exemplo desta crítica, podemos citar o artigo “Arendt on Eichmann” de George P. Elliott, quando o autor afirma: “(...) o subtítulo de Arendt é pretensioso. «A banalidade do mal» supõe que o mal é banal, e tudo aquilo que o seu ensaio demonstra é que o mal pode ser banal.” [“(...) Arendt’s subtitle is pretentious. «The banality of evil» implies that evil is banal, and all her essay demonstrates is that evil can be banal.”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Miscellaneous – English Language – D.-F. 1963-1965, Image 35. Em resposta a esta crítica, podemos dizer que, segundo cremos, o conceito “banalidade do mal” nem supõe que o mal é banal nem que esta nova forma de mal pode ser banal. Musmanno assume igualmente que o conceito em causa na ideia de banalidade do mal é o de “mal banal”, isto é, que Hannah Arendt terá querido dizer que os crimes cometidos em nome da dominação totalitária foram banais ou triviais. Por isso pergunta: “O assassinio de seis milhões de seres humanos é uma trivialidade?” [“Is the murder of six million human beings a triviality?”] Cf. carta de Musmanno a William Shawn em 22 de Julho de 1963, in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence – Shawn, William and Michael A. Musmanno 1963, Image 4. A única ocasião conhecida em que Hannah Arendt se refere concretamente a este mal-entendido é quando, num diálogo estabelecido com Thilo Koch em 1964 (“The Eichmann Case and the Germans”, originalmente publicado como “Der Fall Eichmann und die Deutschen: Ein Gespräch mit Thilo Koch” em *Gespräche mit Hannah Arendt*, 1976), a autora afirma: “Nada podia estar mais afastado da minha mente do que trivializar a maior catástrofe do nosso século.” [“Nothing could be further from my mind than to trivialize the greatest catastrophe of our century.”] in Hannah ARENDT, *JW*, p. 487. Bernard Crick, no seu artigo “Arendt and *The Origins of Totalitarianism*. An Anglocentric View”, refere-se muito concretamente a esta crítica dirigida a Hannah Arendt como um “mal-entendido de que ela queria dizer que o mal é banal, em vez de que os homens que o cometeram agiram como se ele o fosse e organizaram o assassinato em massa burocraticamente mas não extravagantemente falando.” [“(...) the misunderstanding that she meant that evil is banal, rather than that evil men acted as if it were and organized mass killing bureaucratically not flamboyantly.”] in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 100. Num artigo intitulado “Theodicy in Jerusalem” Susan Neiman parece encaminhar a sua análise no mesmo sentido, assumindo que “«Banal» não é uma definição de mal, mas na melhor das hipóteses uma descrição dele” [“«Banal» is not a definition of evil, but at best a description of it.”], afirmação à qual nós acrescentamos: uma descrição daquilo que está na origem desta forma de mal. in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 67. Sobre esta interpretação de que, através do conceito “banalidade do mal”, Hannah Arendt não pretendeu dizer que os crimes eram banais ou triviais, veja-se ainda Richard WOLIN, *Heidegger’s Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, p. 61; Dagmar BARNOUW, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, pp. 8-9, 222 e Dana R. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, p. 52.

banais.<sup>300</sup> O conceito de “banalidade do mal” deve ser compreendido como a assunção de que a banalidade pode estar associada ao mal ou, se quisermos, de que a banalidade de alguns homens, neste caso particular, Eichmann, esteve na origem desta nova forma de mal. O conceito de “banalidade do mal” não pode ser entendido, portanto, como pretendendo caracterizar o mal no sentido de nomear os crimes perpetrados em nome do totalitarismo como banais. Este conceito está, antes de mais, associado a Eichmann e à sua incapacidade para pensar. Por isso, o que é banal não é o conjunto dos crimes em si, ou sequer o mal a eles associado, mas sim a fonte de onde brotou esta nova forma de mal.

Entendemos que este enquadramento é fundamental para prosseguirmos no sentido de esclarecer que Hannah Arendt não passou a considerar o mal totalitário como limitado, como não chegando a extremos de um horror impensável. Se assim fosse, a autora teria nomeado este mal como banal.

O mal totalitário é aquele que, não tendo sido motivado por uma profundidade maquiavélica, e, além disso, não sendo em si mesmo banal, deriva de uma banalidade ou, dito de outro modo, deriva da incapacidade para criar raízes. Ora, como já referimos, não há, segundo Hannah Arendt, forma de criar raízes no mundo a não ser através da recordação. A memória é, por assim dizer, a instância que nos permite aprofundar a nossa relação com o mundo. Dito em sentido negativo, o mal que é fruto de uma banalidade é aquele que pode surgir no deserto, neste lugar de isolamento e de desacompanhamento onde, como bem sugeriu T. S. Eliot em *The Waste Land*, se fixa um entulho pedregoso onde nenhuma raiz se prende e nenhum ramo

---

<sup>300</sup> Numa carta de resposta a Samuel Grafton (datada de 20 de Setembro de 1963 e publicada apenas no ano de 2007 em *The Jewish Writings*), a autora contraria a interpretação de que a banalidade do mal significa que os sofrimentos por ele provocados são banais. “A razão pela qual as pessoas que lêem «banalidade do mal» concluem que «os seus sofrimentos são banais» ultrapassa-me.” [“Why readers who read «banality of evil» should jump to the conclusion that «their sufferings are banal» is beyond me.”] in Hannah ARENDT, *JW*, p. 478.

pode crescer.<sup>301</sup> Procurando desfazer a metáfora, o mal que é fruto de uma banalidade é aquele que melhor convive com a recusa em trazer o passado ao presente, recordando e perspectivando o que o mundo é e o lugar que nele ocupamos. Nessa medida, os homens que concretizaram esta forma de mal recusaram-se a recordar, esquecendo portanto, não apenas os limites da realidade onde se inseriam, mas ainda condenando ao esquecimento o próprio mal que cometeram. Ora, se assim é, Hannah Arendt ter-se-á apercebido que o mal totalitário não é, do ponto de vista antropológico, radical, isto é, não é concretizado por demónios que pensavam e recordavam, muito embora nos seus actos demonstrassem ser conscientemente indiferentes ao resultado que se espera de tal exercício. Pelo contrário, o mal totalitário deriva da incapacidade para criar raízes no mundo. Isto não significa, no entanto, que o mal, pelo facto de ser fruto de uma banalidade, seja limitado. Na verdade, a memória oferece-nos os limites de um mundo que já existe e, em última instância, leva-nos ao confronto com os limites da nossa consciência. Deste modo, o que se perde propriamente através do absoluto menosprezo por uma relação profunda com o mundo, a qual só é possível através da memória como forma de recuperação do passado, é a existência de limites e é então que o mal se generaliza e a banalidade que o origina se agudiza. Se Hannah Arendt definiu o mal totalitário como ilimitado, começando por propor que aquilo que estava na sua origem era uma radicalidade ou profundidade demoníaca, podemos dizer que a autora terá compreendido que, pelo contrário, é o facto de este mal derivar da banalidade, da superficialidade inerente à incapacidade para criar raízes, que, num contexto ideológico, o torna absolutamente sem limites. O esquecimento generalizado não permite aprofundar nenhuma relação de recordação com o mundo e é neste contexto que o mal surge na sua dimensão mais ilimitada. Nesse sentido, o mal totalitário, derivando da incapacidade para criar raízes, não é radical (no sentido de não ser motivado por uma radicalidade demoníaca) e, portanto, não é limitado. A este respeito, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966), a autora afirma:

---

<sup>301</sup> Cf. capítulo II, nota 137.

*“Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram no assunto, e, sem recordação, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar nos assuntos do passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se (...). O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo inteiro.”*<sup>302</sup>

A ilimitação do mal surge num contexto onde não se fomenta a recordação e, portanto, o cultivo de raízes no mundo, isto é, em que se favorece o esquecimento generalizado, seja em termos da realidade ou ainda no que diz respeito aos próprios actos e afirmações. O mal ilimitado é então possível desde que se esteja disposto a evitar o diálogo interno do pensamento, bem como o juízo independente da ideologia no que diz respeito à distinção entre o bem e o mal, que a partir desse diálogo pode surgir.

Os movimentos totalitários revelaram ao mundo o ponto extremo de insanidade moral colectiva a que é possível chegar desde que se construa uma realidade ideológica capaz até de subverter mandamentos morais que sempre se consideraram básicos e inquestionáveis. Mas a questão moral posiciona-nos, como nenhuma outra, em face da importância do pensar e da solidão que esta actividade exige. Só pela memória proporcionada pelo pensar estaremos em condições de reconhecer os limites do encontro com a nossa consciência e de, assim, questionar aquilo que para nós significa o bem e o mal. Sem tais limites, sem tais raízes proporcionadas pelo pensamento, os nossos juízos, se é que assim ainda os podemos denominar, revelam uma absoluta superficialidade. É precisamente por essa ausência de raiz que, do ponto de vista antropológico, o mal totalitário não é radical, sendo antes fruto de uma banalidade que, na sua extrema propagação, revela o seu carácter ilimitado.

---

<sup>302</sup> [*“The greatest evildoers are those who don’t remember because they have never given thought to the matter, and, without remembrance, nothing can hold them back. For human beings, thinking of past matters means moving in the dimension of depth, striking roots and thus stabilizing themselves (...). The greatest evil is not radical, it has no roots, and because it has no roots it has no limitations, it can go to unthinkable extremes and sweep over the whole world.”*] in Hannah ARENDT, RJ, p. 95.

Acerca da relação entre a memória, o pensamento e a existência de limites, e, por contraponto, a ausência destas instâncias e o carácter ilimitado do mal fruto da banalidade, diz-nos Hannah Arendt em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966):

*“Pensar e lembrar, já dissemos, é o modo humano de lançar raízes, de cada um tomar o seu lugar no mundo ao qual todos chegamos como estranhos. (...) mas o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir de nós próprios, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes. Elas estão ausentes quando os homens apenas deslizam sobre a superficialidade dos acontecimentos (...).”*<sup>303</sup>

Deslizar sobre a superficialidade dos acontecimentos é recusar o “parar e pensar” que nos permite regressar, analisar e perspectivar o que fazemos e dizemos, preparando assim os nossos juízos autónomos e imparciais. Só assim, através desta paragem nos é dada a oportunidade de reconhecermos os limites da nossa consciência. E isso é possível porque a memória, proporcionada por esta paragem, no-lo permite. Esta nova forma de mal dá-se, por isso, num mundo sem limites, num mundo sem memória. Daí a sua dimensão assustadora: quem o comete não tem limites para se deter. O mal que é fruto de uma banalidade é, portanto, o pior de todos, aquele que é ilimitado por derivar de uma incapacidade generalizada para criar raízes através da memória.

---

<sup>303</sup> [“Thinking and remembering, we said, is the human way of striking roots, of taking one’s place in the world into which we all arrive as strangers. (...) but limitless, extreme evil is possible only where these self-grown roots, which automatically limit the possibilities, are entirely absent. They are absent where men skid only over the surface of events (...).”] in Hannah ARENDT, RJ, pp. 100-101. De modo análogo, Hannah Arendt afirma, em sentido positivo, esta relação entre o mal e a recusa de pensar, isto é, dizendo que o parar para pensar é a única forma de não praticar o mal. Numa carta a Samuel Grafton, datada de 20 de Setembro de 1963 (publicada apenas em *The Jewish Writings* – 2007) a autora afirma: “Resistimos ao mal não sendo absorvidos pela superfície das coisas, parando e começando a pensar – isto é, alcançando outra dimensão para lá do horizonte da vida diária.” [“We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think – that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life.”] in Hannah ARENDT, JW, p. 479.

Ora, sendo que, como procurámos mostrar, Hannah Arendt manteve a caracterização essencial do mal totalitário como um mal ilimitado, considerando que era a dimensão antropológica da banalidade do mal, a ausência dos limites da realidade e da nossa consciência, que justamente originava tal ilimitação, deveremos dizer que a afirmação de que Hannah Arendt mudou completamente de ideias nos parece ser tão errada quanto aquela que defende que a autora não mudou a sua perspectiva acerca do mal. Dizer que Hannah Arendt não alterou a sua perspectiva, implica esquecer que a própria autora afirmou ter mudado o seu pensamento relativamente a este problema.<sup>304</sup> Por outro lado, dizer que Hannah Arendt mudou completamente de ideias significa esquecer que a autora, não obstante ter abandonado o conceito de “mal radical”, manteve a ideia de que o mal totalitário é ilimitado. Ora, na medida em que Hannah Arendt se demitiu da responsabilidade de elucidar a que nível a mudança do seu pensamento dizia respeito, atrevemo-nos a propor que esta mudança tem o seu cerne na dimensão antropológica. Admitimos, todavia, que fica por explicar a razão pela qual Hannah Arendt abandona o conceito de “mal radical”. Na medida em que, conforme propusemos, a perspetivação deste mal como ilimitado significa que ele atentou de forma radical contra a própria existência, pensamos que, do ponto de vista essencial, continua a ser legítimo nomear o mal totalitário como radical. Será que o abandono deste conceito se deveu ao facto de ele ter surgido pela concepção de uma fusão entre as dimensões essencial e antropológica? Terá sido a anulação desta fusão que conduziu a autora a abandonar este conceito, sem que contudo tenha proposto a sua substituição?<sup>305</sup> Provavelmente, o abandono deste conceito deveu-se à

---

<sup>304</sup> Para além da já referida carta a Gershom Scholem, de 20 de Julho de 1963 (cf. capítulo IV, nota 257), Hannah Arendt reafirma a Mary McCarthy, em 20 de Setembro do mesmo ano, que há diferença entre os dois modos como se referiu ao mal. Nas suas palavras: “(...) a própria expressão «Banalidade do Mal» contrasta com a expressão que usei no livro sobre o totalitarismo, «mal radical».” [“(...) the very phrase: «Banality of Evil» stands in contrast to the phrase I used in the totalitarianism book, «radical evil.»”] in *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, p. 148.

<sup>305</sup> Consideramos que, em *The Origins of Totalitarianism*, o conceito que melhor evidenciaria a dimensão antropológica seria, não o de “mal radical”, mas o de “radicalidade do mal”, o qual permitiria, inclusivamente, estabelecer um contraponto mais evidente com o conceito de “banalidade do mal”. No entanto, a nossa convicção

fusão que ele continha em termos das duas dimensões pelas quais podemos encarar o problema do mal. Por isso, este mal continua a ser, na sua essência, denominado como ilimitado, mas não como radical. Parece-nos, no entanto, que é e teria sido possível, com um devido esclarecimento baseado na distinção entre estas duas dimensões, manter este conceito, delimitando-o no seu sentido essencial. Afinal, enunciar o mal totalitário como ilimitado significa, a nosso ver, que ele afecta ao extremo, de forma ilimitada ou radical, a existência. Neste sentido, este seria um mal radical, não porque tivesse sido motivado por uma radicalidade demoníaca, mas sim porque consistiu na tentativa generalizada de tornar os homens supérfluos, isto é, de destruir até à raiz a existência humana.

Em termos antropológicos, se radical significa ter ou criar raízes e dado que Hannah Arendt descobriu a superficialidade daqueles que cometeram esta nova forma de mal, o mal totalitário não é radical no sentido em que não deriva de uma radicalidade demoníaca. O mal totalitário derivou da ausência de memória, da incapacidade para recordar a factualidade do mundo, bem como o que se fez e o que se disse. Eichmann esqueceu a cada momento a única realidade que existe, transportando-se para uma outra, ideologicamente construída. E se a capacidade autónoma de julgar em termos de bem e de mal o abandonou pela aceitação dos novos parâmetros ideológicos, isso deveu-se ao facto de não pensar, isto é, de não exercitar o encontro com a sua própria consciência. Por isso não pôde questionar as noções de bem e de mal que a nova realidade ideológica lhe oferecia; por isso não era capaz de recordar por si mesmo o que tinha feito. Por outras palavras, o mal totalitário não deriva da radicalidade porque nenhuma memória é convocada por aqueles que o cometem. A nossa proposta é então que Hannah Arendt alterou de facto a sua visão a respeito da dimensão antropológica do mal totalitário. Nesse sentido, a mudança do seu pensamento, situando-se ao nível da dimensão antropológica do mal totalitário, evidencia ainda que houve uma alteração em termos da

---

é que, através da afirmação do mal radical, Hannah Arendt se reportou também ao contexto antropológico que encontramos claramente presente em *Eichmann in Jerusalem*. Além disso, muito embora Hannah Arendt tenha abandonado o conceito de “mal radical”, é de sublinhar o facto de a autora não ter proposto a sua substituição pelo de “mal banal”.

concepção da origem temporal deste mal. Essa origem deixou de ser a memória, que, afinal, até os demónios têm, e passou a ser a sua ausência. Como pode o mal ser radical, no sentido de derivar de uma radicalidade ou profundidade demoníaca, se aqueles que o cometem não são demónios capazes de um pensar maquiavélico, traduzido na indiferença relativamente aos resultados que se podem esperar de um pensamento moral? Como pode o mal ser radical, neste mesmo sentido, se aqueles que o cometem não criam raízes no mundo, isto é, não são capazes de pensar, recordando o mundo bem como os seus próprios actos e palavras, e, assim, julgar autonomamente em termos de bem e de mal? A grande revelação de *Eichmann in Jerusalem* é, justamente, que a dimensão essencial do mal totalitário, o horror impensável por ele atingido, ao ponto da superfluidade generalizada, do atentado global e radical contra a existência, só foi possível na sua máxima ilimitação porque aquilo que estava na sua origem não era qualquer radicalidade ou profundidade demoníaca, mas sim a banalidade dos carrascos – a ausência de pensamento e dos limites da memória.

No fundamental, parece ser isto mesmo que subjaz à tese apresentada por Richard Bernstein, talvez o autor que mais seriamente dissecou a terminologia arendtiana a respeito do mal. O autor defende que o conceito-chave para se compreender a dimensão radical do mal é o de “superfluidade” dos homens e que isso não se alterou quando Hannah Arendt passou a denominar o mal como derivando de uma banalidade. Daqui, o autor infere que o conceito de “mal radical” é absolutamente compatível com o de “banalidade do mal”. Nas palavras de Bernstein:

*“Será que o mal radical, tal como Arendt o apresenta em The Origins of Totalitarianism, «contradiz» (como Scholem defende) a noção arendtiana da banalidade do mal? Não! Eu defendi que o que Arendt entende por mal radical é a tentativa de tornar os seres humanos supérfluos, erradicar as verdadeiras condições necessárias para viver uma vida humana. Isto é inteiramente compatível com aquilo que ela diz acerca da banalidade do mal. (...) O conceito-chave na sua antiga análise sobre o mal radical era a superfluidade. Depois de ter*



*testemunhado o julgamento de Eichmann, ela desviou a sua atenção para a ausência de pensamento.*<sup>306</sup>

A noção de superfluidade dos homens, e portanto, a dimensão essencial ilimitada deste mal, não é efectivamente contrariada em *Eichmann in Jerusalem*. O horror impensável da superfluidade dos homens, bem como, conforme veremos, o que daqui decorre em termos das nossas reacções perante ele – o facto de este mal ser imperdoável e impunível – mantém-se. Mas algo se altera profundamente e isso relaciona-se, a nosso ver, com um reequacionamento simultaneamente antropológico e temporal a respeito da origem do mal totalitário. Nessa medida, consideramos que a compatibilidade dos dois conceitos não se deve apenas a um simples desvio de atenção da vítima supérflua ao carrasco sem pensamento, conforme Richard Bernstein sugere. Isso, só por si, faria esquecer a própria admissão por parte da autora de que mudou de ideias relativamente ao problema do mal. Esta mudança deve-se, conforme propusemos, ao facto de Hannah Arendt ter concebido o “mal radical” como dizendo respeito quer à dimensão radical essencial do mal totalitário, quer à radicalidade que o teria motivado. De *The Origins of Totalitarianism* até *Eichmann in Jerusalem*, o mal totalitário deixou de ser concebido como derivando de uma radicalidade demoníaca. Nesse sentido, se os conceitos de “mal radical” e de “banalidade do mal” são compatíveis – e nisso acreditamos plenamente – isso é porque o mal totalitário é, do ponto de vista essencial, um mal radical, e, do ponto de vista antropológico, motivado pela banalidade. É certo que, depois de *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt não nos apresenta o mal como sendo radical, mas é igualmente verdadeiro que a autora não afirma que passou a considerar este mal como banal. Pelo contrário, Hannah Arendt continua a afirmá-lo como um mal

---

<sup>306</sup> [“Does radical evil as Arendt presents it in *The Origins of Totalitarianism* «contradict» (as Scholem claims) Arendt’s notion of the banality of evil? No! I have argued that what Arendt means by radical evil is making human beings superfluous, eradicating the very conditions required for living a human life. This is entirely compatible with what she says about the banality of evil. (...) The key concept in her earlier analysis of radical evil was superfluity. After she witnessed the Eichmann trial, she turned her attention to thoughtlessness.”] in Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 152.

ilimitado o que, a nosso ver, significa que consistiu num atentado radical, numa tentativa de destruir até à raiz a existência dos homens no mundo.

Ora, se é certo que este mal, agora derivando da banalidade, permanece concebido como atingindo uma máxima ilimitação, o que dizer quanto à possibilidade de perdoar ou punir devidamente estes homens banais?

O facto de Hannah Arendt ter afirmado que, em Jerusalém, em vez de um monstro, encontrou um palhaço, não quer dizer que, por essa sua natureza, Eichmann devesse ser perdoado. Hannah Arendt deixa claro que em política lidamos com adultos e que, portanto, o cumprimento de uma ordem ou mesmo de uma lei deve ser feito com uma convicção que convoca necessariamente a nossa capacidade para julgar autonomamente, isto é, que ultrapassa a mera obediência. Não é, pois, legítimo defender que Hannah Arendt pensou ser possível perdoar Eichmann pelo facto de o mal por ele cometido ter tido origem na sua banalidade. Como qualquer adulto são de espírito, como ficou provado que era, também Eichmann não merecia o perdão pelo simples facto de se ter limitado a cumprir ordens.<sup>307</sup> Hannah Arendt deixa este aspecto muito claro em vários momentos da sua obra, em particular, no discurso que, segundo a autora, deveria ter sido dirigido a Eichmann no momento do veredicto e que termina do seguinte modo:

*“Pois a política não é como o infantário; em política, obediência e apoio são idênticos. E como o senhor apoiou e executou uma política que consistia em não querer partilhar a Terra com o povo judaico e os povos de várias outras nações – como se o senhor e os seus superiores tivessem algum direito de determinar quem deve e quem não deve habitar o mundo – pensamos que ninguém, isto é, nenhum membro da*

---

<sup>307</sup> A sanidade mental de Eichmann foi atestada por seis psiquiatras, conforme nos relata Hannah Arendt. Apesar de Hannah Arendt classificar os relatos destes especialistas como uma “*comédia dos especialistas da alma*” [“(…) *comedy of the soul experts* (...)”], a verdade é que a autora não discordava deles. Por isso, afirmou que Eichmann “*não era, obviamente, um caso de insanidade moral, e menos ainda de insanidade jurídica*”. [“(…) *was obviously no case of moral let alone legal insanity*.”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 26.

*espécie humana, pode querer partilhar a Terra consigo. Esta é a razão, e a única razão, pela qual o senhor deve ser enforcado.*<sup>308</sup>

Nesse sentido, à semelhança do mal concebido como tendo uma origem demoníaca, o mal que é fruto de uma banalidade é imperdoável. E isto pela simples razão de que poderia ter sido evitado se estes homens, em particular Eichmann, não tivessem cumprido aquele que assumiram como o seu dever. Para Hannah Arendt, é evidente que teria havido uma alternativa para estes homens, como aliás existiu para outros.

Não parece haver perdão possível para estes homens que, tendo alternativa, muito simplesmente se recusaram a pensar e, portanto, a recordar e a julgar por si mesmos, numa palavra, a ser pessoas. E é precisamente a dimensão redutora assumida por estes homens, incapazes de ser mais do que aquilo que foram, que torna impossível que os perdoemos. O perdão tem sempre que ver com o reconhecimento de que aquele que cometeu o mal não se reduz, nas suas possibilidades de ser, àquilo que efectivamente fez. Ora, Eichmann não demonstrava ser capaz de fazer mais do que aquilo que fez. É como se a sua melhor definição fosse efectivamente a de um homem que não

---

<sup>308</sup> [*“For politics is not like the nursery; in politics obedience and support are the same. And just as you supported and carried out a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of other nations – as though you and your superiors had any right to determine who should and who should not inhabit the world – we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must hang.”*] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 279. Como vimos, Hannah Arendt faz remontar a Platão a responsabilidade desta confusão entre obediência e política a partir da redução da política à dicotomia governantes e governados. Em política, não há tal coisa como obediência pura e simples, mas consentimento ou apoio. Isto porque, ao contrário das crianças, os adultos deverão estar preparados para retirar o seu consentimento ou deixar de apoiar uma decisão superior. É por isso que os adultos podem assumir responsabilidade pelos seus actos – porque justamente não se limitam a obedecer, mas, usando a sua liberdade, escolhem consentir ou apoiar. Talvez agora mais do que nunca, depois de termos conhecido o amplo significado da experiência da dominação totalitária, estejamos preparados para abandonar a ideia de que os homens têm de ser governados e, enquanto tal, se devem limitar a obedecer. É Hannah Arendt quem afirma: *“Muito se ganharia se pudéssemos eliminar esta perniciosa palavra «obediência» do nosso vocabulário de pensamento moral e político.”* [*“Much would be gained if we could eliminate this pernicious word «obedience» from our vocabulary of moral and political thought.”*] in Hannah ARENDT, *RJ*, p. 48 (*“Personal Responsibility Under Dictatorship”*, 1964).

pensava e que, portanto, não julgava na verdadeira acepção do termo. Mais ainda: era alguém que não estava em posição de começar a pensar e de, assim, se constituir como uma pessoa.<sup>309</sup> A banalidade que originou o seu mal revelou simplesmente a incapacidade de Eichmann para assumir as imensas potencialidades inerentes àquilo que podemos entender por uma pessoa, entre as quais se situam o pensamento, a recordação e um juízo tão autónomo quanto imparcial. Ora, na medida em que o mal que deriva de uma banalidade é, como vimos, próprio daqueles que se recusam a ser pessoas, e já que o perdão se dirige sempre à pessoa e não ao seu crime, será legítimo dizer-se que, no caso de Eichmann, não havia sequer uma pessoa a quem perdoar.

Quanto à punição, se, afinal, a condenação de Eichmann surgia a Hannah Arendt como legítima, isto não significa que a autora considerasse que o tribunal de Jerusalém tenha estado à altura desta nova forma de mal e deste tipo de criminoso. Esta é uma questão central, já que Hannah Arendt chega mesmo a afirmar que a intenção principal da obra *Eichmann in Jerusalem* era saber se o tribunal de Jerusalém tinha feito justiça tanto ao réu como às vítimas.<sup>310</sup> Ora, a respeito do réu, vimos já que Hannah Arendt mostrou a sua discordância relativamente à assunção de que Eichmann era um monstro e um mentiroso. Na verdade, segundo a autora, o tribunal de Jerusalém demonstrou uma imensa incapacidade para compreender que aquele mal tinha sido levado a cabo por homens “*terrível e assustadoramente normais*”, que nem por um momento vacilaram relativamente àquela que terá sido a sua convicção quanto

---

<sup>309</sup> A respeito desta ideia de que o perdão existe desde que admitamos que aquele a quem perdoamos pode ser mais do que aquilo que foi, veja-se a carta de Hannah Arendt a Gerhard Scholem, datada de 20 de Julho de 1963. Cf. L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence - Scholem, Gershom Gerhard - 1963-1964, Image 12 (trad. para inglês em Hannah ARENDT, *JP*, p. 250).

<sup>310</sup> Hannah Arendt di-lo num pós-escrito à obra *Eichmann in Jerusalem*, no qual reafirma as ideias centrais do livro e declara ter sido alvo de uma “*campanha orquestrada*” [“(…) *organized campaign*.”]. Segundo a autora, jamais escreveu o livro que suscitou esta campanha, na medida em que nunca se posicionou contra o povo judeu, nem pretendeu diminuir a sua dor e o seu sofrimento. No que diz respeito à intenção desta obra, Hannah Arendt afirma no final deste pós-escrito: “*A presente reportagem consiste simplesmente em saber até que ponto o tribunal de Jerusalém conseguiu satisfazer as exigências da justiça*”. [“*The present report deals with nothing but the extent to which the court in Jerusalem succeeded in fulfilling the demands of justice*.”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 298; cf. Hannah ARENDT, *RJ*, p. 17 (“Personal Responsibility Under Dictatorship”, 1964).

ao bem e ao mal e que nunca, enquanto criminosos, demonstraram estar sequer preparados para enfrentar os seus piores inimigos – eles mesmos.<sup>311</sup> A respeito da justiça feita às vítimas, se Hannah Arendt afirmou que o mal radical era impunível, reforçou esta ideia quando, depois de assistir ao julgamento de Eichmann, se referiu ao facto de o mal totalitário, sendo ilimitado e derivando de uma banalidade, não poder ser punido devidamente. Hannah Arendt parece defender que a execução de Eichmann era inevitável, mas para que tivesse sido justa em toda a sua extensão, não apenas a gravidade dos crimes, mas ainda a dimensão sem precedentes da sua ilimitação e a banalidade que lhes deu origem, deveriam ter sido aspectos mencionados em tribunal.

*“Nenhum dos participantes chegou a compreender claramente o verdadeiro horror de Auschwitz, que é de uma natureza diferente de todas as atrocidades do passado, porque, tanto para os juízes como para a acusação, Auschwitz parecia apenas não mais do que o pogrom mais horrível em toda a história judaica. (...) Política e legalmente, no entanto, estes eram «crimes» diferentes não apenas em gravidade mas na sua essência.”*<sup>312</sup>

Ora, vemos como Hannah Arendt não parece ter alterado a sua perspectiva quanto à impossibilidade de perdoar ou sequer de punir devidamente o mal cometido em nome da ideologia totalitária. E é aí, precisamente, que reside o horror da nossa herança – nessa incapacidade de, retrospectivamente, este mal não poder ser perdoado ou punido de forma adequada.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> [“(…) terribly and terrifyingly normal.”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 276.

<sup>312</sup> [“None of the participants ever arrived at a clear understanding of the actual horror of Auschwitz, which is of a different nature from all the atrocities of the past, because it appeared to prosecution and judges alike as not much more than the most horrible pogrom in Jewish history. (...) Politically and legally, however, these were «crimes» different not only in degree of seriousness but in essence.”] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 267.

<sup>313</sup> Acerca desta dupla incapacidade de perdoar e punir devidamente os crimes cometidos em nome da ideologia totalitária, diz-nos Adam Morton referindo-se a Hannah Arendt: “Como Arendt e outros argumentaram, há aqui um paradoxo preocupante: alguns actos estão para lá do perdão, mas eles estão igualmente para lá da punição, pois nada do que pudéssemos fazer aos seus agentes poderia ser

Posto tudo isto, torna-se necessário averiguar como conseguiremos viver num mundo onde este mal é possível. Hannah Arendt parece responder-nos através da esperança infinita que deposita na capacidade humana para compreender. É que não devemos esquecer que não é apenas o mal totalitário, na sua dimensão essencial, que é concebido pela autora como ilimitado, seja por, em *The Origins of Totalitarianism*, ser motivado pela radicalidade digna de demónios, seja por, em *Eichmann in Jerusalem*, surgir a partir da banalidade e, por isso, se poder “*espalha[r] como um fungo à superfície*”, como Hannah Arendt afirma metaforicamente numa carta a Gershom Scholem.<sup>314</sup> Há outra instância igualmente ilimitada: trata-se da capacidade humana para compreender. Toda a obra de Hannah Arendt, e *Eichmann in Jerusalem* não é excepção, consistiu na decisão em assumir o desafio inerente a essa capacidade.

---

*proporcional àquilo que eles fizeram.”* [“As Arendt and others have argued, there is a worrying paradox here: some acts are beyond forgiving, but they are beyond punishment too, as nothing one could do to individual perpetrators would be proportional to what they had done.”] in Adam MORTON, *On Evil*, p. 125. Elisabeth Young-Bruehl desenvolve a mesma interpretação quando afirma que Hannah Arendt “*não abandonou a sua opinião de que o mal extremo, seja pensado como radical ou como banal, é impunível e imperdoável (...).*” [“(…) did not abandon her opinion that extreme evil, whether thought of as radical or banal, is unpunishable and unforgiveable (...).”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 371.

<sup>314</sup> [“(…) ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert.”] Cf. L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Correspondence - Scholem, Gershom Gerhard - 1963-1964, Image 12 (trad. para inglês em Hannah ARENDT, *JP*, p. 251). Num outro contexto, Hannah Arendt utiliza também a imagem do fungo para caracterizar o mal, denominando-o como contagioso. Nas suas palavras: “*O mal não é apenas não radical, ele não tem raízes, é um fenómeno de superfície; por esta razão ele é tão contagioso. Pode espalhar-se pelo mundo inteiro como um fungo (...).*” [“Evil is not only not radical, has no roots, it is a surface phenomenon; for this reason it is so infectious. It can spread over the whole world like a fungus (...).”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Private Reply to Jewish Critics 1963, Image 11.

### 3.3- A esperança ilimitada da compreensão

Entendemos que, em termos de esperança na compreensão, podemos depreender dois ensinamentos fundamentais da obra de Hannah Arendt. Um deles, sobretudo presente em *Eichmann in Jerusalem* e ainda nos textos em que a autora se refere especificamente à questão moral, diz respeito à ideia de que, mesmo no deserto mais profundo, quando o desacompanhamento se agudiza e o pensar se torna uma experiência quase impossível, alguns homens demonstram ser capazes de permanecer pessoas. Um outro, presente, de forma mais lata, em toda a obra da autora, refere-se àquilo mesmo que se espera do nosso tempo, isto é, o reconhecimento da urgência e da possibilidade de contrariar o deserto no sentido de evitar o seu alastramento. Olhemos, por agora, o primeiro ensinamento.

Alguns autores desenvolvem leituras distintas no que diz respeito à esperança que podemos perceber em *Eichmann in Jerusalem*. Relativamente à leitura da obra num sentido pessimista, podemos depreendê-la em Daniel Bell quando o autor afirma que se Adolf Eichmann fosse um monstro “*poderíamos acreditar que tal comportamento era aberrante (...). Se assim fosse, poder-nos-íamos acomodar mais uma vez na crença otimista acerca da natureza humana e prolongar os nossos sonhos utópicos. Então o mal poderia ser novamente visto como algo de «outro».*”<sup>315</sup> Nesse sentido, segundo este autor, o conceito de banalidade do mal deixa-nos para sempre a terrível constatação de que temos boas razões para nos inquietarmos quanto à sua fácil e imensa propagação. Afinal, os homens que concretizaram o mal totalitário não são monstros, não são demónios, não são “outros”. Susan Neiman aponta a sua interpretação num sentido diverso, afirmando que *Eichmann in Jerusalem* “é a

---

<sup>315</sup> [“(…) we could believe that such behavior was aberrant (...). If all this were so, we could then settle back once more in an optimistic belief about human nature and spin out our utopian dreams. Then evil could again be seen as something «other» (...).”] Cf. Daniel BELL, “The Alphabet of Justice – reflections on «Eichmann in Jerusalem»” (*Partisan Review*, 1963), in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Reviews – Eichmann in Jerusalem by Arendt – United States – Miscellaneous Favorable 1963, Images 27-28.

*melhor tentativa de teodiceia que a filosofia do pós-guerra produziu*”.<sup>316</sup> Isto porque Susan Neiman entende que a tese arendtiana a respeito da banalidade do mal pode ser lida como uma recusa de que o mal tenha profundidade e, portanto, como uma forma de conciliar os homens, não obviamente com Eichmann, mas com o “*mundo que o continha*”.<sup>317</sup> No entanto, entendemos que esta tese de Susan Neiman necessita de uma justificação adicional. Não deveremos esquecer, como aliás Susan Neiman não esquece, que Hannah Arendt definiu as teodiceias como “*aqueelas estranhas justificações de Deus ou do Ser que, desde o século XVII, os filósofos sentiram que faziam falta para reconciliar a mente do homem com o mundo no qual ia passar a vida*”.<sup>318</sup> Ora, não podemos ignorar que o termo “teodiceia” se encontra, na sua própria origem, ligado a uma tentativa de reafirmar Deus frente a um mundo que, por vezes, parece negá-Lo. Nessa medida, para concordarmos com a afirmação de Susan Neiman, teremos de considerar que o sentido mais profundo de uma teodiceia contemporânea não está nesta justificação de Deus mas apenas na conciliação do homem com o mundo em que vive. Só assim *Eichmann in Jerusalem* pode ser lido como uma teodiceia, na medida em que concilia o homem com um mundo onde o mal totalitário, havendo o perigo de se espalhar como um fungo alimentado pela irreflexão, assume, na sua origem, uma dimensão superficial: ele não tem raiz. Daí podermos acreditar na sua superação ou, nas palavras de Susan Neiman, podermos-nos “*apesar de tudo, encontrar em casa*”.<sup>319</sup>

A respeito destas duas interpretações, deveremos dizer que se torna difícil escolher entre ser preferível conviver com a existência do Barba Azul ou com a de homens que, não o sendo, se comportam como tal. No entanto, a

---

<sup>316</sup> [“*It is the best attempt at theodicy postwar philosophy has produced.*”] in Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, p. 330.

<sup>317</sup> [“(…) *world that contained him.*”] in Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, p. 330.

<sup>318</sup> [“(…) *those strange justifications of God or of Being which, ever since the seventeenth century, philosophers felt were needed to reconcile man’s mind to the world in which he was to spend his life.*”] in Hannah ARENDT, *LM-W*, p. 21; cf. Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, p. 299.

<sup>319</sup> [“*We may find ourselves at home, after all.*”] Cf. Susan NEIMAN, “Theodicy in Jerusalem”, in Steven E. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 90.



tese de Susan Neiman, com a qual tendemos a concordar, não nega o perigo para o qual *Eichmann in Jerusalem* nos alerta, e que consiste na ilimitação de um mal motivado pela banalidade. O que a autora afirma é que, não obstante este perigo, e apesar de os homens se poderem adaptar à vida no deserto, eles trazem em si mesmos a capacidade de o contrariar – a ele e ao mal que nele pode surgir. Pelo facto de o mal não ser algo de “outro”, a sua concretização ou negação só depende de nós. Retirando o mal totalitário do mundo dos demónios, somos levados a considerar que está na mão dos homens a capacidade de o contrariar. E, efectivamente, alguns homens demonstraram que, mesmo no deserto mais profundo, é possível haver uma alternativa ao mal.

A alternativa que Hannah Arendt mais elogia, porque é aquela que considera ser a mais razoável para alguém que vive num mundo “*virado de cabeça para baixo*”, foi a assumida por alguns alemães e que se traduziu numa oposição, necessariamente silenciosa, ao regime de Hitler.<sup>320</sup> O silêncio tornava-se necessário na medida em que qualquer manifestação de uma oposição seria tão temerária quanto absurda. Mas, ainda que silenciosa, esta oposição não era feita sem sacrifícios.<sup>321</sup> E temos de reconhecer que entre

---

<sup>320</sup> Esta expressão é usada pela própria Hannah Arendt no final de um artigo que escreve a propósito do julgamento de Frankfurt. Contando com brevidade algumas histórias de sobreviventes de Auschwitz que se ouviram em tribunal, Hannah Arendt guarda para o fim a história de uma mulher que se dirigiu ao tribunal para assistir ao julgamento do homem que matou a sua família. Ela contava no seu depoimento que, chegada da Hungria, trazia um bebé nos braços já que a mãe lhe tinha dito que as mães podiam sobreviver e ficar com os filhos. Quando o Dr. Lucas se cruzou com ela, ter-lhe-á retirado a criança dos braços porque sabia que as regras de Auschwitz eram ao contrário, isto é, que as mães que traziam os filhos eram gaseadas mal chegavam. Hannah Arendt conclui: “*E a mulher (...) sai da sala do tribunal, sem saber que ela, que tinha procurado o assassino da sua família, defrontara-se com o salvador da sua própria vida. Isto é o que acontece quando os homens decidem virar o mundo de cabeça para baixo.*” [“*And the woman (...) leaves the courtroom, unaware that she who had sought out the murderer of her family had faced the savior of her own life. This is what happens when men decide to stand the world on its head.*”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 256 (“Auschwitz on Trial”, 1966).

<sup>321</sup> Hannah Arendt refere a este respeito o caso do seu amigo de sempre, Karl Jaspers, bem como o de outros tantos anónimos que preferiram renunciar às suas carreiras a serem obrigados a jurar pelo nome de Hitler. Em termos práticos, estas pessoas nada fizeram, mas é certo que, ao optarem por não obedecer, manifestaram inequivocamente a sua preferência pelo exercício das suas capacidades de pensar e

estes homens e os criminosos, a diferença é grande. Os primeiros não se recusaram a pensar, ou seja, a exercitar o diálogo silencioso com as suas consciências individuais e, portanto, a julgar por si mesmos de acordo com aquilo que consideravam ser o bem e o mal. Dos segundos não se pode dizer o mesmo – nenhum pensamento lhes possibilitou a recordação da realidade e a do lugar que ocupavam no mundo. A lição que nos é dada por estes agentes silenciosos que, precisamente através do seu silêncio, sacrificaram as suas carreiras e, por vezes, as suas vidas, é a de que não há um Eichmann em cada um de nós, que não haverá um momento na história em que todos os homens, sem excepção, se recusem a recordar, isto é, a lançar e a cuidar das suas raízes no mundo através do pensamento e do juízo por ele libertado.<sup>322</sup> E esta lição é-nos dada ainda por aqueles homens que, no interior do regime, foram capazes de contrariar ordens superiores por considerarem que a sua capacidade para distinguir entre o bem e o mal estava acima de qualquer obediência. Hannah Arendt conta-nos, a este respeito, o momento do julgamento de Eichmann em que uma testemunha se referiu ao sargento Anton Schmidt:

---

julgar. Cf. Hannah ARENDT, *EJ*, pp. 103-104; Hannah ARENDT, *RJ*, pp. 43-44 (“Personal Responsibility Under Dictatorship”, 1964).

<sup>322</sup> Em reacção à ideia de Christian Bay, segundo a qual Hannah Arendt teria demonstrado claramente em *Eichmann in Jerusalem* “como Eichmann está em cada um de nós” [“(…) how Eichmann is in each of us.”], a autora afirma: “Primeiro que tudo, gosta do meu livro *Eichmann in Jerusalem* e diz que eu afirmei que existe um Eichmann em cada um de nós. Oh não! Não há nenhum nem em si nem em mim! (...) Sempre detestei esta noção de «Eichmann em cada um de nós». Isto simplesmente não é verdade. Isto seria tão falso como o oposto: que Eichmann não está em ninguém.” [“First of all, you like my book *Eichmann in Jerusalem* and you say that I said there is an Eichmann in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! (...) I always hated this notion of «Eichmann in each one of us.» This is simply not true. This would be as untrue as the opposite, that Eichmann is in nobody.”] Cf. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, in Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, p. 308. Estranhamente, cerca de 20 anos depois da publicação desta obra de Hill, na qual Hannah Arendt se insurge declaradamente contra a ideia de um “Eichmann em cada um de nós”, ainda há autores que defendem a tese de que Hannah Arendt o pretendeu dizer. É o caso de Bernard Bergen que defende que só há duas leituras possíveis de *Eichmann in Jerusalem*: uma consiste na consideração desta ideia; a outra trata-se de ler a obra como uma tentativa de insulto às vítimas. O autor escolhe a primeira. Cf. Bernard J. BERGEN, *The Banality of Evil. Hannah Arendt and “The Final Solution”*, pp. ix-xx.

*“Seria hoje de grande utilidade prática para a Alemanha (...) se houvesse mais histórias destas para contar. Pois a lição de tais histórias é simples e está ao alcance de todos. Politicamente falando, [a lição] é que em situações de terror a maior parte das pessoas sujeitar-se-á mas algumas não o farão (...). Humanamente falando, nada mais é exigido, e nada mais pode ser razoavelmente pedido, para que este planeta permaneça um lugar adequado para a habitação humana.”*<sup>323</sup>

As implicações morais decorrentes destes casos excepcionais, de homens que não se recusaram a pensar e a julgar, são óbvias, na medida em que, como vimos, Hannah Arendt encontra uma *“estranha interdependência entre ausência de pensamento e mal.”*<sup>324</sup> Sabemos como Hannah Arendt conceptualiza o mal totalitário como derivando de uma banalidade depois de assistir ao julgamento de Eichmann. Sabemos ainda como a nossa autora não encontrou neste homem qualquer traço de estupidez ou de monstruosidade, mas uma simples incapacidade de questionar a legitimidade das ordens que recebia e, em última instância, de exercitar o encontro com a sua consciência, que apenas pode ter lugar no diálogo silencioso do pensar. Nesse sentido, o que estes casos excepcionais vêm revelar é que é possível a resistência à banalidade do mal, a não conformidade a quaisquer ordens e, portanto, a ideia de que, muito provavelmente, não haverá um momento da história em que todos os seres humanos menosprezem a capacidade humana de recusar o desacompanhamento do deserto, isto é, deixem de saber escolher a sua companhia: a de si próprios e entre os outros. Admitir a possibilidade de um pensar, mesmo vivendo num contexto que favorece o esquecimento generalizado e dificulta ao extremo o encontro connosco próprios, é, na verdade, considerar a hipótese de poder existir sempre um vento contrário às tempestades de areia que, com grande probabilidade, surgem no deserto. Este

---

<sup>323</sup> *“It would be of great practical usefulness for Germany today (...) if there were more such stories to be told. For the lesson of such stories is simple and within everybody’s grasp. Politically speaking, it is that under conditions of terror most people will comply but some people will not (...). Humanly speaking, no more is required, and no more can reasonably be asked, for this planet to remain a place fit for human habitation.”* in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 233.

<sup>324</sup> *“(...) strange interdependence of thoughtlessness and evil (...).”* in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 288.

é um vento que se manifesta pelo julgar, um vento capaz de libertar a nossa faculdade de julgar de preconceitos e até mesmo da rede inerente a uma realidade ideologicamente construída. Daí que a destruição que o pensar permite empreender relativamente aos códigos morais vigentes não equivalha, em termos de perigos, àqueles que decorrem da ausência deste vento libertador. E é justamente nesta qualidade de vento libertador que o pensar assume a sua relevância política. Por isso Hannah Arendt encerra o seu texto “Thinking and Moral Considerations” (1971), do seguinte modo:

*“A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, de facto, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim mesma, nos raros momentos de crise.”*<sup>325</sup>

Num contexto em que se favorece o isolamento absoluto e até mesmo o desacompanhamento mais profundo, alguns homens demonstraram ser possível resistir ao “enredo” ideológico e, muito simplesmente, escolher aquela companhia que é mais relevante em termos morais. Esta companhia é, como já enunciámos, a de nós mesmos e a faculdade que é responsável pela libertação do nosso juízo e que permite fazer a escolha daquele com quem, em solidão, queremos viver, é o pensar. Por isso, mesmo num mundo que vem assumindo ares de deserto, tais exemplos devem recordar-nos que, até no deserto mais

---

<sup>325</sup> [“The manifestation of the wind of thought is no knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent catastrophes, at least for myself, in the rare moments when the chips are down.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 189; cf. LM-T, p. 193. Relativamente aos perigos decorrentes da recusa em não pensar, Hannah Arendt afirma que “(...) o pensar tem inevitavelmente um efeito destrutivo, debilitante, de todos os critérios, valores e medidas do bem e do mal estabelecidos, em suma, desses costumes e regras de conduta de que tratamos na moral e na ética. (...) Todavia, não pensar (...) também tem os seus perigos. Protegendo as pessoas dos perigos do examinar, ensina-as a agarrarem-se rapidamente a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado momento, numa dada sociedade.” [(...) thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements of good and evil, in short, on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics. (...) However, non-thinking (...) also has its perils. By shielding people from the dangers of examination, it teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be at a given time in a given society.”] in Hannah ARENDT, LM-T, pp. 175, 177.

profundo, onde tudo esmorece, é possível pensar e julgar, numa palavra, compreender.

Mas talvez possamos avançar um pouco mais no que diz respeito àquele que enunciávamos como o primeiro ensinamento de *Eichmann in Jerusalem*. Trata-se de uma intuição que não encontramos em nenhuma linha de Hannah Arendt, mas que, no nosso entender, não devemos perder de vista quando lemos os seus textos sobre as questões morais e as suas referências à ruptura da tradição de pensamento levada a cabo pelos movimentos totalitários. Esta intuição remete-nos para a esperança que, afinal, como Nietzsche tão bem formulou, parece decorrer da morte de Deus em termos morais.

Conforme já referimos, o tema da morte de Deus surge em Arendt por um interesse predominantemente político. O desgaste da nossa tradição de pensamento foi a condição propícia ao surgimento dos movimentos totalitários e a ruptura desta mesma tradição foi por eles concretizada ao ponto de nem sequer ser compreendida como ruptura. Mas quando afirmamos que o totalitarismo, desenvolvido a partir da circunstância favorável da morte de Deus, rompeu com toda a nossa tradição de pensamento na sua plena aplicabilidade ao domínio político, não esgotamos, segundo cremos, toda a extensão do conceito de ruptura que, segundo Hannah Arendt, os movimentos totalitários representaram em termos de tradição de pensamento. O terror ideológico totalitário representou não apenas uma forma inteiramente nova de dominação política, ultrapassando em absoluto as ideias de autoridade e de violência instrumental, mas abalou ainda drasticamente as categorias mais estáveis da moralidade que, por assim dizer, surgiam como o pano de fundo inquestionável em frente do qual os homens orientavam os seus juízos morais.

Torna-se óbvio o reconhecimento de que aquilo que tradicionalmente era considerado como certo ou errado revelou-se de uma fragilidade

desnorteante.<sup>326</sup> Só assim se explica o elevado número de pessoas que apoiaram o regime nazi e a concomitante troca que concretizaram entre aquilo que anteriormente consideravam ser errado e que agora parecia estar de acordo com o código de valores morais pelo qual regiam a sua vida. Segundo Hannah Arendt, esta dimensão volúvel dos valores morais vem comprovar que, não obstante a aparente permanência com que esses valores são assumidos pelos homens num dado tempo, a moralidade possui uma natureza transitória. A moralidade é, no seu sentido original, altamente variável, oferecendo-se por isso às alterações mais profundas de acordo com a própria transitoriedade do mundo, mesmo que os códigos morais tendam a ser assumidos numa falsa estabilidade. Nesse sentido, se no período que antecedeu o auge da dominação totalitária, os homens assumiram como seus regras e padrões pelos quais acreditavam julgar para sempre os acontecimentos do mundo e distingui-los de acordo com os critérios do certo e do errado, é evidente que *“tudo isso se desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de mores, costumes e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou de um povo”*.<sup>327</sup> Mas talvez esta dimensão transitória

---

<sup>326</sup> A consciência desta mesma fragilidade é-nos revelada por Primo Levi que nos convida a questionar as nossas categorias de moralidade em face do mundo insano de um campo de concentração. Nas suas palavras: *“Em conclusão: o roubo na Buna, punido pela direcção civil, é autorizado e encorajado pelos SS; o roubo no campo, reprimido severamente pelos SS, é considerado entre os civis como uma normal operação de troca; o roubo entre Häftlinge geralmente é punido, mas a punição atinge com igual gravidade o ladrão e a vítima. Queríamos agora convidar o leitor a reflectir sobre o que podiam significar no Lager as nossas palavras «bem» e «mal», «justo» e «injusto»; cada um julgue, na base do quadro que traçámos e dos exemplos acima referidos, quanto do nosso comum mundo moral podia subsistir aquém do arame farpado.”* [“In conclusione: il furto in Buna, punito dalla Direzione civile, è autorizzato e incoraggiato dalle SS; il furto in campo, represso severamente dalle SS, è considerato dai civili una normale operazione di scambio; il furto fra Häftlinge viene generalmente punito, ma la punizione colpisce con uguale gravità il ladro e il derubato. Vorremmo ora invitare il lettore a riflettere, che cosa potessero significare in Lager le nostre parole «bene» e «male», «giusto» e «ingiusto»; giudichi ognuno, in base al quadro che abbiamo delineato e agli esempi sopra esposti, quanto del nostro comune mondo morale potesse sussistere al di qua del filo spinato.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, pp. 107-108.

<sup>327</sup> [“(…) all this collapsed almost overnight, and then it was as though morality suddenly stood revealed in the original meaning of the word, as a set of mores, customs and manners, which could be exchanged for another set with hardly more

da moralidade se tenha revelado, agora mais do que nunca, como capaz de atingir extremos, a tal ponto que aquilo que sempre tinha sido tomado como errado, e que pode ser encontrado, pela positiva, nos dois mandamentos que mais perduraram ao longo da história da civilização ocidental, passava a ser aceite e respeitado por um número considerável de pessoas.<sup>328</sup> Daí que a autora se refira a um “*colapso total*” no que diz respeito à moralidade, o que, no nosso entender, nos conduz a conceber que a ruptura que o totalitarismo representou em termos de tradição de pensamento, não se circunscreve à quebra com um pensamento na sua aplicabilidade ao domínio político, mas ainda à quebra com a moralidade ocidental, forte e igualmente orientada por uma tradição de pensamento que encontrava a sua suprema inspiração na religião cristã.<sup>329</sup>

Podemos dizer que esta ruptura ao nível da moralidade representa o perigo da sua inversão, e, portanto, da constituição de novos códigos que, na verdade, sustentaram a ideologia totalitária e o terror que a concretizou. Vimos que esta ideologia favoreceu a propagação da banalidade e, por isso, somos levados a pensar que o seu enredo não é isento de consequências morais. No

---

*trouble than it would take to change the table manners of an individual or a people.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 50 (“Some Questions of Moral Philosophy”, 1965-1966). A ideia de que os movimentos totalitários são sem precedentes, tendo rompido com a nossa tradição política e tendo demonstrado a grande volatilidade da moralidade, pode ser encontrada num artigo de Yosel Rogat intitulado “The Eichmann Trial and the Rule of Law” (California, Center for the Studies of Democratic Institutions, 1961) que Hannah Arendt cita no seu *Eichmann in Jerusalem*. Nas palavras de Yosel Rogat: “O julgamento de Eichmann força-nos a considerar as perplexidades morais e políticas mais básicas, pois, além de tudo o mais que o horror nazi nos ensinou, tornou claro que os modelos de decência e de humanidade que sempre quisemos ver como uma parte profunda do mundo, são, a uma larga escala, apenas decoração de superfície. No nosso próprio tempo os homens assumiram que tudo é possível e concretizaram às claras actos que não devem ter reconhecido nem mesmo como fantasias.” [“The Eichmann trial forces us to consider the most basic moral and political perplexities, for, whatever else the Nazi horror may have taught us, it made clear that the patterns of decency and humanity that we have wanted to see as a deep part of the world are, to major extent, only surface decoration. In our own time men have assumed that everything is possible and have performed in daylight acts that they should not have acknowledged even as fantasies.”] in L.C., Adolf Eichmann File 1938-1968, Related Articles 1961-1962, Image 25.*

<sup>328</sup> Cf. capítulo IV, nota 69.

<sup>329</sup> [“(…) *total collapse* (…).”] Cf. Hannah ARENDT, RJ, p. 54 (“Some Questions of Moral Philosophy”, 1965-1966).

entanto, segundo a autora, a própria moralidade, definindo-se como a adesão a códigos morais, constitui um perigo no que diz respeito à moral, já que esta convoca, na sua verdadeira acepção, o questionamento solitário que cada homem, na medida em que pensa, empreende consigo mesmo. Ora, qualquer código moral que se pretenda impor sob a forma de uma validade universal pode incitar à ausência deste questionamento. Referindo-se muito concretamente aos perigos inerentes ao não-pensar, que podem ocorrer num contexto de adesão a quaisquer códigos morais, a autora afirma em 1971, no texto “Thinking and Moral Considerations”:

*“Quanto mais firmemente os homens se apegaram ao velho código, mais ansiosos estarão por se adaptar ao novo; a facilidade com que essas inversões podem ocorrer em certas circunstâncias sugere, na verdade, que todas as pessoas estão adormecidas quando elas ocorrem. Este século ofereceu-nos alguma experiência nessas questões: como foi fácil para os governantes totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental - «Não matarás», no caso da Alemanha de Hitler, e «Não prestarás falso testemunho contra o teu vizinho», no caso da Rússia de Estaline.”*<sup>330</sup>

Se podemos dizer que a morte de Deus, o desgaste da nossa tradição de pensamento, deu origem a um “colapso total”, a uma ruptura, no que diz respeito à moralidade, favorecendo, além disso, a sua inversão através de uma ideologia que enredou os homens ao ponto de propagar a própria banalidade, é igualmente certo que a ausência do questionamento que é fundamental nos assuntos morais, pode surgir, segundo a autora, sempre que se impõe a adesão a códigos de moralidade, quaisquer que eles sejam. Esta tese coloca-nos diante da questão de saber qual foi o papel assumido por Deus, ou pela

---

<sup>330</sup> [“The faster men held to the old code, the more eager will they be to assimilate themselves to the new one; the ease with which such reversals can take place under certain circumstances suggests indeed that everybody is asleep when they occur. This century has offered us some experience in such matters: How easy it was for the totalitarian rulers to reverse the basic commandments of Western morality – «Thou shalt not kill» in the case of Hitler’s Germany, «Thou shalt not bear false testimony against thy neighbor» in the case of Stalin’s Russia.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 178.



vigência da tradição de pensamento, em termos do questionamento solitário que cada homem empreende consigo mesmo.

Entendemos não ser difícil considerar que, no exercício do questionamento solitário, Deus se constituiu, ao longo da nossa história, como uma companhia fundamental para além daquela que os homens encontravam em si próprios. Se assim o considerarmos, somos levados a conceber que a consciência moral, aquela que nos dita preceitos positivos e que, durante séculos, traduziu a “voz de Deus”, conviveu de forma mais ou menos harmoniosa com a consciência que, fazendo-nos temer o conflito interno, nos diz o que não fazer.<sup>331</sup> Mas, na esteira da passagem supracitada, podemos ainda conceber que, por vezes, a consciência moral que traduziu a voz de Deus serviu o fomento da ausência desse questionamento, impedindo, portanto, o diálogo silencioso da consciência – e como negá-lo diante da evidência histórica de todas as atrocidades cometidas em Seu nome, as quais, na sua dimensão continuada, nos sugerem a ausência de um diálogo anterior, bem como daquele que, retrospectivamente, traria o arrependimento? Se aceitarmos esta leitura, somos conduzidos à ideia de que talvez Hannah Arendt admitisse que, no passado, o mal já conhecia a sua origem na banalidade e que, portanto, a banalidade do mal não seria a grande novidade trazida pelo totalitarismo em termos morais. O que é novo é, porventura, o nível de propagação desta banalidade ao ponto de se atingir um mal que, na sua essência, é ilimitado; um mal que, além de ser dirigido a inimigos objectivos, permitiu considerar os homens, de forma generalizada, como seres condenados à superfluidade, isto é, como não-homens.<sup>332</sup> A ideologia e o terror

---

<sup>331</sup> Cf. capítulo IV, nota 243.

<sup>332</sup> Alain Finkielkraut revela-nos que a noção de uma humanidade única ou universal nem sempre existiu, o que nos leva a pensar que o carácter supérfluo do outro homem não é um fenómeno novo. Segundo este autor, a grande novidade trazida pelos trágicos acontecimentos do século XX não é a ausência de humanidade, por si só, mas o esquecimento da ideia de humanidade num século repleto de antecedentes humanistas. Por isso o autor pergunta: *“Que se terá passado então para que a noção de humanidade universal tenha caído num esquecimento tão maciço e tão radical no próprio cerne da civilização onde tal noção atingira o seu desenvolvimento mais espectacular?”* [Que s’est-il donc passé pour que la notion d’humanité universelle soit tombée dans un oubli aussi massif et aussi radical au cœur même de la civilisation où elle avait atteint son développement le plus spectaculaire?] in Alain FINKIELKRAUT,

que a permitiu concretizar tornaram-se elementos absolutamente fundamentais para que este “sem precedentes” fosse alcançado.

A nossa convicção é, conforme já o dissemos, que o conceito de ruptura de tradição de pensamento não se esgota no sentido de um pensamento político, dizendo ainda respeito a uma ruptura em termos da tradição da nossa moralidade. Torna-se ainda necessário constatar que esta ruptura não é isenta de consequências morais, na medida em que a inversão dos códigos de moralidade foi sustentada por uma ideologia que favoreceu a máxima propagação da banalidade, dando origem a um mal ilimitado. Ora, na medida em que a autora remete o grande perigo moral para a ausência de um questionamento, que, afinal, pode surgir em qualquer registo de moralidade, não será legítimo que, pelo menos, compreendamos a morte de Deus como uma circunstância favorável a esse questionamento? Seguindo a linha de pensamento da autora, podemos afirmar que, quer a vigência da nossa tradição de pensamento ao nível da moralidade, quer a imposição de novos códigos que se constituíram como a inversão daquela tradição, representam

---

*L'Humanité Perdue. Essai sur le XX<sup>e</sup> siècle*, p. 39. Por seu turno, Hannah Arendt parece atribuir a caracterização de um “sem precedentes” a este aspecto particular da superfluidade dos homens (cf. capítulo IV, nota 253), levando-nos a pensar que a dimensão essencial do mal totalitário, a sua ilimitação, corresponde a uma novidade pela escala que esta superfluidade atingiu. Admitindo que ambos os autores têm razão, talvez possamos dizer que, muito embora a dimensão supérflua do outro homem não seja a grande novidade totalitária, nunca, em toda a história da humanidade, se procedeu a uma destituição tão generalizada e, de acordo com uma expressão dos dois autores, tão “radical” da importância destes “não-homens”. “*Porque aquele olhar não aconteceu entre dois homens (...)*” [*Perché quello sguardo non corse fra due uomini (...)*], como testemunha Primo Levi (referindo-se ao olhar trocado com o Dr. Pannwitz, aquando do seu exame de Química); porque se “*A exclusão, a difamação, o sarcasmo, a perseguição e o massacre são milenares, (...) esta impossibilidade total de recorrer a qualquer coisa e este mergulho no mundo do silêncio (...) constituem a grande loucura do Terceiro Reich*” [*L'exclusion, la diffamation, le sarcasme, la persécution et le massacre sont millénaires, (...) cette impossibilité totale d'en appeler à quelque chose et cet engloutissement dans le monde du silence (...) constituent la grande folie du Troisième Reich.*], como acrescenta Alain Finkielkraut; ou apenas porque conhecemos o “projecto de lei de saúde do Reich” (capítulo IV, nota 47), parece-nos haver condições para afirmar que os movimentos totalitários deram à luz, com um original refinamento, uma superfluidade generalizada de que ninguém estava protegido e que, por isso, em pleno século XX, não só não esperávamos conhecer como ainda não havíamos conhecido. Cf. Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 134; Alain FINKIELKRAUT, *L'Humanité Perdue. Essai sur le XX<sup>e</sup> siècle*, p. 9.

um perigo em termos da nossa capacidade para o pensamento moral. Dito de outro modo, Deus e a sua morte, ou, se quisermos, os códigos de moralidade que sob estas figuras se impuseram absolutamente, determinando assim a nossa consciência moral, constituem um risco semelhante em termos morais na medida em que, por tal imposição, podem inviabilizar o questionamento solitário que cada homem, na medida em que pensa, empreende consigo mesmo. Não será, portanto, que a morte de Deus, para além de constituir um perigo em termos da imposição de novos códigos, pode igualmente representar a morte de qualquer moralidade? Não será que agora, para além da esperança na natalidade política, se lança ao homem um novo desafio moral? Não será que esse desafio pode ser correctamente formulado em tom nietzscheano – o desafio de uma moral para lá da moral social, da moralidade, a esperança no nascimento de um homem capaz de distinguir em termos de bem e de mal tendo como única companhia a de si mesmo? Se assim for, o desafio pode muito bem assentar na evidência factual, no testemunho daqueles que, mesmo no deserto mais inóspito e quando a companhia de Deus se ausentou das suas averiguações morais, resistiram à substituição da moralidade ocidental pelos novos códigos, por novas sombras, e, assim, não se demitiram de ser pessoas. Acreditamos nesta intuição, mas isso apenas com base no pressuposto de que, na medida em que nos movimentamos por caminhos que Hannah Arendt evitou, não estamos a pensar em linha directa com a autora, ainda que, disso estamos certos, estejamos a pensar a partir da sua obra.

Relativamente àquele que enunciámos como o segundo ensinamento que, num sentido mais lato, poderemos depreender da obra de Hannah Arendt, ele diz respeito, conforme o dissemos, àquilo que se espera do nosso tempo em termos de reconhecimento da urgência e da possibilidade de contrariar o deserto no sentido de evitar o seu alastramento. A exigência desta esperança assenta na capacidade inerente a um pensamento atento ao mundo, cujo grande imperativo é a sua comunicação e, não menos importante, que não se concebe como definitivo. Este é um desafio lançado a todos aqueles que procuram compreender o mundo e antecipar o seu futuro, e portanto é, igualmente, um desafio filosófico. Aquilo que nos parece estar implicado neste desafio será o assunto de que nos ocuparemos de seguida.

A atenção ao mundo reclamada pela tentativa de compreender, que, parece-nos inegável, está presente em toda a obra de Hannah Arendt, pode levar-nos ao esclarecimento daquilo que a autora quis afirmar com a ruptura, levada a cabo pelo totalitarismo, em termos de tradição de pensamento filosófico. Se Hannah Arendt reconhece que a filosofia da existência vinha já constatando a importância de reconfigurar a direcção filosófica no sentido do homem e do mundo, aquilo que nos parece estar implicado neste sentido da ruptura é a inviabilidade de voltarmos atrás, isto é, de, diante dos acontecimentos com que o século XX nos confrontou, recuarmos em direcção a um ideal filosófico dirigido à vida contemplativa. É a existência do homem no mundo, a própria vida activa, que, agora como nunca, reclama a nossa atenção em termos de pensamento e juízo, numa palavra, em termos de compreensão. O filósofo que Hannah Arendt reconhece como uma autoridade a este nível é o seu professor e amigo de sempre Karl Jaspers. Segundo Hannah Arendt terá sido Jaspers a tornar absolutamente claro que a verdadeira finalidade da filosofia não era descobrir os sentidos ocultos do Ser. É por isso que, num artigo intitulado “What is Existenz-Philosophy”, originalmente publicado em *Partisan Review*, 1946, a autora afirma:

*“Uma vez que o mundo concreto estava liberto deste espectro do Ser e da ilusão de que somos capazes de conhecer aquele espectro, a filosofia estava igualmente liberta da necessidade de ter de explicar tudo monisticamente com base num único princípio, isto é, nesta substância omnipresente.”*<sup>333</sup>

Esta libertação do Ser parece ter, para a autora, dois significados fundamentais. Um deles é a valorização da existência no mundo e com os outros. Este significado é-nos sugerido até mesmo pelo contraponto que Hannah Arendt estabelece entre Heidegger e Jaspers. Segundo a autora, Karl

---

<sup>333</sup> [“Once the concrete world was freed from this specter of Being and from the illusion that we are capable of knowing that specter, philosophy was likewise freed from the necessity of having to explain everything monistically on the basis of one principle, that is, of this one omnipresent substance.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 186.

Jaspers, além de compreender a importância de pensar a existência do homem no mundo, indicou-nos ainda que essa existência, em lugar de surgir como um factor de perturbação do si-próprio, só o é verdadeiramente cruzando-se com a existência dos outros, isto é, querendo ser mais do que um si-próprio. Isto significa um claro elogio à comunicação dos sentidos descobertos por um pensamento atento à existência do homem no mundo. Numa passagem do artigo citado na nota anterior, referindo-se a este contraponto entre Heidegger e Jaspers, Hannah Arendt afirma:

*“Os nossos companheiros não são (como em Heidegger) um elemento da existência que é estruturalmente necessário, mas, ao mesmo tempo, um impedimento ao Ser do si-próprio. Pelo contrário: a existência só se pode desenvolver na vida partilhada dos seres humanos, habitando um dado mundo comum a todos eles. (...) Através deste entendimento, a filosofia da existência superou o seu período de preocupação com a «ipseidade».”*<sup>334</sup>

Um segundo significado da libertação do Ser diz respeito à concepção de uma prática filosófica que se ausenta da companhia deste fantasma e, por isso, se aventura pelos caminhos da existência procurando sentidos mas nunca resultados definitivos, definições absolutas. Acreditamos que nestes dois significados encontramos o sentimento da urgência de contrariar o deserto ou, para usar as belas palavras da autora, o *“desejo de criar, num mundo que já não é para nós uma casa, um mundo humano que poderia tornar-se a nossa casa”*.<sup>335</sup>

Se Jaspers constitui o exemplo do elogio de um pensamento capaz de contrariar o deserto – atentando na existência do homem no mundo ao ponto

---

<sup>334</sup> [“Our fellowmen are not (as in Heidegger) an element of existence that is structurally necessary but at the same time an impediment to the Being of Self. Just the contrary: Existence can develop only in the shared life of human beings inhabiting a given world common to them all. (...) With this understanding, existential philosophy has emerged from its period of preoccupation with Self-ness.”] in Hannah ARENDT, *EU*, pp. 186-187.

<sup>335</sup> [“(...) desire to create, in a world that is no longer a home to us, a human world that could become our home.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 186.

de considerar a importância da comunicação entre os homens que nele habitam, bem como sendo capaz de apontar caminhos sem procurar resultados definitivos –, podemos afirmar que Hannah Arendt representa, para nós, o exemplo mais perfeito da prática desta forma de pensar. Na sua obra, sentimos a urgência da compreensão e da comunicação, mesmo quando a generosidade da clareza não é bastante para iluminar todas as intuições e os conceitos que as expressam.

A prática desta forma de pensar tem uma clara relação com o desenho geométrico do tempo. Afinal, também ali o eu pensante é um eu atento ao mundo, plenamente inserido num presente enquadrado nos limites temporais do passado e do futuro. Mas perguntemos: que desafios se lançam a este eu pensante, que hoje percorre a linha diagonal sem o auxílio da tradição de pensamento? Esta questão exige que averiguemos qual foi, segundo Hannah Arendt, a importância de uma tradição seguramente ancorada para o exercício que o eu pensante realizava em direcção à sua linha diagonal. Só assim poderemos reconhecer que diferenças há entre essas viagens de outrora e aquelas que hoje, depois da quebra do fio da tradição, poderemos também nós empreender. Na introdução de *Between Past and Future*, Hannah Arendt afirma que, desde os romanos, a tradição serviu de “ponte” para atravessar o intervalo entre o passado e o futuro e que hoje, depois do ruir dessa ponte, não parecemos estar preparados para esse intervalo. São suas as palavras:

*“O problema, todavia, é que não parecemos estar equipados nem preparados para esta actividade do pensar, de nos instalarmos no intervalo entre o passado e o futuro. Durante períodos muito longos da nossa história, na verdade, ao longo dos milhares de anos que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, este intervalo foi transposto por aquilo que, desde os romanos, denominámos por tradição.”*<sup>336</sup>

---

<sup>336</sup> [“The trouble, however, is that we seem to be neither equipped nor prepared for this activity of thinking, of settling down in the gap between past and future. For very long times in our history, actually throughout the thousands of years that followed upon the foundation of Rome and were determined by Roman concepts, this gap was bridged

Esta passagem sugere-nos que, pela ruptura da tradição de pensamento, estamos “sem rede” para compreender o nosso mundo. Além disso, parece que não podemos antecipar, com a presumida segurança de outrora, o futuro. No entanto, apesar de assim o parecer nesta passagem, Hannah Arendt não adopta a visão pessimista segundo a qual o crepúsculo da tradição de pensamento se assumiria fatal em termos de compreensão. A tradição, essa ponte entre o passado e o futuro que já ruiu e que, outrora, auxiliava os homens nas suas viagens diagonais, não é, afinal, isenta de perigos. Ela “*ordena o passado, transmite-o de geração em geração (tradere), interpreta-o, omite, selecciona e enfatiza de acordo com um sistema de crenças preestabelecidas*”.<sup>337</sup> Isso significa, a nosso ver, que apesar de a ruptura com a tradição de pensamento trazer consigo o grande perigo do esquecimento (nomeadamente, conforme o propusemos no início do tema B deste capítulo, esquecer a importância da autoridade, da configuração legislativa como fundamento do poder, da acção concertada entre os homens, e ainda a própria natureza instrumental da violência), uma tradição seguramente ancorada não é também isenta de perigos a este nível. Procurando concretizar estes perigos, talvez possamos dizer que, em termos de compreensão política, é tão arriscado perder o significado original de autoridade no quadro de uma tradição de pensamento que a ligou a Deus, como agora, depois da ruptura, permitir que se instale a confusão entre autoridade e autoritarismo.

Ora, depois da ruptura da tradição, e diante dos riscos quer da tradição de pensamento, quer da própria ruptura, o desafio da compreensão parece residir na necessidade de evitar um “*processo de desmantelamento*” destrutivo

---

over by what, since the Romans, we have called tradition.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 13-14.

<sup>337</sup> [“Tradition orders the past, hands it down (tradere), interprets it, omits, selects, and emphasizes according to a system of pre-established beliefs.”] Cf. artigo de Arendt intitulado “Reply to J. M. Cameron review of *Between Past and Future* and *Men in Dark Times*”, 1969, in *L.C., Speeches and Writings File 1923-1975, Essays and Lectures*, Image 1.

das obras e das acções do passado.<sup>338</sup> Acreditando ser possível recusar o grande perigo do esquecimento, isto é, espreitar ainda a nossa linha horizontal, é preciso estarmos cientes de que, sem a ordenação da tradição, situamo-nos hoje diante de um passado fragmentado que se oferece ao processo de desmantelamento. Se este processo for feito de forma cuidadosa, isto é, não destrutiva, *“é possível que só agora o passado se abra para nós com inesperada frescura e nos conte coisas que nunca ninguém antes de nós tivera ouvidos para escutar”*.<sup>339</sup>

Aquilo que, sem a tradição para guiar os nossos passos, o passado pode ter para nos contar é, segundo cremos, o significado original de conceitos políticos, como o de violência, liberdade e, sobretudo, o de autoridade. Além disso, esta viagem ao passado, agora efectuada sem ponte, pode ainda dar-nos a oportunidade de denunciar as falácias metafísicas que orientaram o pensamento filosófico e que serviram ainda de inspiração ao pensamento político, plenamente desenvolvido depois da queda do Império Romano. São estas viagens ao passado fragmentado que, afinal, nos podem impedir de adoptar preconceitos na tentativa de compreender o nosso mundo e o passado recente que recebemos em herança.

Talvez nunca, como hoje, podemos compreender com tanta nitidez a afirmação de Nietzsche que, obviamente por razões temporais, dizia respeito a outro contexto: *“É perigoso ser herdeiro”*.<sup>340</sup> Os crimes cometidos em nome do totalitarismo foram de tal forma novos, absurdos e terríveis, absolutamente

---

<sup>338</sup> [“(…) dismantling process (…).”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 212. A este respeito, Hannah Arendt cita o poeta W. H. Auden: “«*Alguns livros são imerecidamente esquecidos, nenhum é imerecidamente recordado*».” [“«*Some books are undeservedly forgotten, none are undeservedly remembered*».”] in Hannah ARENDT, *LM-T*, p. 213.

<sup>339</sup> [“*It could be that only now will the past open up to us with unexpected freshness and tell us things no one has yet had ears to hear*.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, p. 94. Sobre o fim da tradição e o facto de termos de descobrir o passado sem ela, Elisabeth Young-Bruehl afirma que Hannah Arendt reconhecia em Heidegger um professor que *“precisamente porque sabia que a tradição estava quebrada, descobria o passado novamente...”* [“(…) precisely because he knew that the tradition was broken, was discovering the past anew...”]. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 49.

<sup>340</sup> [“*Gefährlich ist es, Erbe zu sein*.”] in Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, I, p. 82.



destacados da nossa tradição histórica e, portanto, também da tradição de pensamento que a orientou, que já não é possível filtrar o passado, isto é, pôr de parte os acontecimentos mais negativos e esperar o seu esquecimento. A este respeito, Hannah Arendt afirma no prefácio à primeira edição da obra *The Origins of Totalitarianism*:

*“Já não nos podemos dar ao luxo de extrair o que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à superfície e usurpou a dignidade da nossa tradição. Esta é a realidade em que vivemos.”*<sup>341</sup>

A terrível herança deixada pelo totalitarismo é, afinal, um passado que é difícil de enfrentar mas que é, ao mesmo tempo, tão inesquecível. Um passado que, só por si, deveria obrigar as ciências sociais a repensar o mundo e a sua evolução, bem como os homens e os comportamentos de que passaram a ser capazes. Num ensaio de 1950, intitulado “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, originalmente publicado em *Jewish Social Studies*, Hannah Arendt desafia claramente as ciências sociais para este programa.

*“Toda a ciência assenta necessariamente num certo número de postulados desarticulados, elementares e axiomáticos, que só se expõem e explodem quando os confrontamos com fenómenos inesperados (...). Este artigo sustenta que a instituição dos campos de concentração e extermínio (...) poderá muito bem tornar-se esse fenómeno inesperado, essa pedra no caminho para a compreensão adequada da política e da sociedade contemporâneas, o qual levará os cientistas sociais e os historiadores a reconsiderar os seus*

---

<sup>341</sup> [“We can no longer afford to take that which was good in the past and simply call it our heritage, to discard the bad and think of it as a dead load which by itself time will bury in oblivion. The subterranean stream of Western history has finally come to the surface and usurped the dignity of our tradition. This is the reality in which we live.”] in Hannah ARENDT, OT, p. ix.

*inquestionáveis preconceitos fundamentais acerca da evolução do mundo e do comportamento humano.*”<sup>342</sup>

Nesta passagem podemos ler o desafio lançado às ciências sociais – e, por que não dizê-lo, à própria filosofia – no sentido de compreender reconsiderando preconceitos, evitando portanto o seu enredo. Tornando-se necessário explicitar a que preconceitos a autora se refere, propomos entendê-los como decorrendo de duas tendências. Uma delas é insistir numa visão contínua do passado ao presente em termos de tradição histórica e de tradição de pensamento, isto é, considerar que a realidade com que o totalitarismo nos confrontou não significa uma ruptura no que diz respeito à nossa tradição, em sentido pleno. Uma outra tendência consiste em deixarmo-nos enredar pela emoção. Entendemos que são estas duas tendências que a própria ideia arendtiana de compreensão pretende contrariar:

*“Compreender não significa negar o escandaloso, deduzir o que não tem precedentes dos precedentes, ou explicar os fenómenos através de analogias e generalidades de forma a que o impacto da realidade e o choque da experiência já não sejam sentidos. Significa, antes, examinar e suportar conscientemente o peso que o nosso século colocou sobre nós – sem negar a sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que ela seja.*”<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> [“Every science is necessarily based upon a few inarticulate elementary, and axiomatic assumptions which are exposed and exploded only when confronted with altogether unexpected phenomena (...). It is the contention of this paper that the institution of concentration and extermination camps (...) may very likely become that unexpected phenomenon, that stumbling-block on the road toward the proper understanding of contemporary politics and society which must cause social scientists and historical scholars to reconsider their hitherto unquestioned fundamental preconceptions regarding the course of the world and human behavior.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 232.

<sup>343</sup> [“Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be.”] in Hannah ARENDT, *OT*, p. viii.

Relativamente à primeira tendência, ela significa, no nosso entender, que apesar de os movimentos totalitários terem surgido como uma resposta à circunstância favorável do desgaste da nossa tradição de pensamento, de modo que com ela romperam definitivamente, isso não significa que os conceitos que orientaram o pensamento em termos de compreensão – a ideia de autoridade, de violência instrumental, a própria confiança na moralidade cristã – tenham sido ou sejam averiguados em face daquela realidade. A ausência desta averiguação permite que continuemos a aplicar conceitos à realidade totalitária que podemos denominar como tradicionais porque foram concebidos no quadro de uma tradição de pensamento, mas que, em rigor, já não o são porque o seu significado não corresponde àquele que lhes foi dado pela tradição de pensamento e, no caso da autoridade, muito menos corresponde ao seu sentido original. O que importa sublinhar é que uma visão de continuidade é favorecida por essa mesma aplicação ou, para o dizer de outro modo, a aplicação de tais conceitos, cujo sentido tradicional já nem sequer reconhecemos, turva a nossa compreensão relativamente à ruptura que os movimentos totalitários empreenderam em termos da tradição histórica e da tradição de pensamento que a orientou. O totalitarismo, através do seu desprezo pela autoridade legislativa, pela instituição do terror e pelo desafio cometido relativamente à estrutura de valores morais que vigoravam na civilização ocidental, conduz-nos ao reconhecimento de que a sua novidade nos obriga a desafiar uma visão que insiste em encontrar-lhe precedentes.

O terror totalitário não tem precedentes, não porque se desconheçam casos na história de extermínio de povos inteiros, de assassinio em massa ou de escravatura, não porque um governante foi, além disso, um assassino, mas porque esse terror permitiu concretizar uma ideologia e, portanto, dar consistência a uma realidade ideologicamente construída que, na sua essência, ultrapassou a ideia de autoridade, de violência instrumental e toda a moralidade ocidental. Os campos de concentração foram, sem dúvida, a concretização mais perfeita deste terror ideológico. Eles corresponderam a uma realidade de tal forma absurda, anti-utilitária, e a um terror sem limites, que nos deixaram para sempre, em herança, a dimensão de um passado

recente com a qual não nos podemos reconciliar em absoluto.<sup>344</sup> Nesse sentido, podemos dizer que esse passado aí está, mostrando a crueldade dos acontecimentos, o terror sem limites, a ideia de que tudo é possível, e a nós, diante dele, resta-nos a escolha entre uma *“estupidez pública”*, isto é, continuarmos a ser fiéis a *“generalidades vagas e sem sentido, (...) opiniões formadas muito antes de terem lugar os acontecimentos a que supostamente se referem”*, ou o reconhecimento de que, pelo contrário, *“estamos já a viver no «espaço vazio», confrontados com uma realidade que não pode ser iluminada*

---

<sup>344</sup> Hannah Arendt sublinha recorrentemente a impossibilidade de compreendermos o movimento totalitário de acordo com princípios utilitários. Esta impossibilidade revela-nos, uma vez mais, a dimensão “sem precedentes” do totalitarismo. Estamos diante de um movimento que precisamente nos revelou que o terror pode ser cometido e difundido sem que qualquer princípio de utilidade o oriente. Deste modo, se já tínhamos conhecimento de que tudo é permitido desde que a utilidade se imponha, o que o totalitarismo inaugurou a este nível foi a ideia de que tudo é possível mesmo que isso não signifique a procura de meios úteis e necessários, ainda que terríveis, para atingir uma determinada finalidade. Nas palavras da autora: *“Mas, onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão actuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde «tudo é possível». E, tipicamente, esta é precisamente a esfera que não pode ser limitada nem por motivos utilitários nem pelo interesse pessoal, seja qual for o conteúdo deste último.”* [“But wherever these new forms of domination assume their authentically totalitarian structure they transcend this principle, which is still tied to the utilitarian motives and self-interest of the rulers, and try their hand in a realm that up to now has been completely unknown to us: the realm where «everything is possible». And, characteristically enough, this is precisely the realm that cannot be limited by either utilitarian motives or self-interest, regardless of the latter’s content.”] in Hannah ARENDT, OT, p. 440. Acerca da impossibilidade de nos reconciliarmos com o passado dos campos de concentração, diz Hannah Arendt na entrevista a Günter Gaus: *“Isto não devia ter acontecido. Passou-se ali qualquer coisa com a qual não nos podemos reconciliar. Nenhum de nós o poderá fazer. Independentemente disso, devo dizer que a vida às vezes era bastante difícil: éramos muito pobres, éramos perseguidos; tínhamos de fugir e, de algum modo, sobreviver, etc. Era assim. Mas nós éramos jovens. Eu até me diverti um pouco com isso – não posso negá-lo. Mas isto não. Isto era algo completamente diferente. Pessoalmente, eu poderia aceitar tudo o resto.”* [“This should not have happened. Something happened there to which we cannot reconcile ourselves. None of us can. About everything else that happened I have to say that it was sometimes rather difficult: we were very poor, we were hunted down, we had to flee, by hook or by crook we somehow had to get through, and whatever. That’s how it was. But we were young. I even had a little fun with it – I can’t deny it. But not this. This was something completely different. Personally I could accept everything else.”] in Hannah ARENDT, EU, pp. 13-14 (“«What Remains? The Language Remains»: A Conversation with Günter Gaus”, 1964).

por nenhuma ideia tradicional preconcebida acerca do mundo e do homem (...).<sup>345</sup>

Hannah Arendt admite as dificuldades que a compreensão tem hoje de enfrentar, quanto mais não seja pelo medo de não sermos capazes de lidar com a realidade deste nosso passado, tal como não fomos capazes de prevenir os contornos do seu horror.<sup>346</sup> Quem é que, afinal, está preparado para pensar o horror deste mal ilimitado? Talvez sejam aqueles que, como nós, apenas o imaginam e não os que o sofreram na própria carne. Mas mesmo a nós, como aliás aos sobreviventes, não restam senão memórias longínquas. É importante não esquecer que estamos a olhar um mundo de mortos e é inevitável reconhecer que nunca o podemos compreender inteiramente na medida em que toda a compreensão dirigida a esse passado é feita a partir de um mundo que já não é aquele, isto é, que pertence exclusivamente aos vivos.<sup>347</sup> Mas,

---

<sup>345</sup> [“(…) *public stupidity*” (…)]; [“(…) *vague pointless generalities, (…)* opinions formed long before the events they are supposed to fit actually happened (…).”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 253 (“The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany”, originalmente publicado em *Commentary*, 1950); [“(…) *we are already living in the «empty space», confronted with a reality which no preconceived traditional idea of the world and man can possibly illuminate (…)*.”] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 160 (“No Longer and Not Yet”, originalmente publicado em *The Nation*, 1946). David Wood parece propor-nos o desafio desta mesma “escolha”: “Podemos manter as nossas cabeças na areia, ou podemos, para usar uma imagem de Husserl, iluminar as esquinas sombrias, mesmo que tenhamos o que vemos.” [“We can keep our heads in the sand, or we can, to use an image of Husserl’s, shine our light into the dark corners, even though we may fear what we see.”] in David WOOD, *Time after Time*, p. 18.

<sup>346</sup> Susan Neiman sublinha que a paralisação sofrida pelo pensamento depois de Auschwitz se revelou semelhante à incapacidade de usar os conceitos tradicionais como forma de prevenção. Nas suas palavras: “O que pareceu devastado – ou melhor, completamente contrariado – por Auschwitz, foi a própria possibilidade de resposta intelectual. O pensamento manteve-se paralisado, pois as ferramentas da civilização pareceram tão impotentes a lidar com o acontecimento como o foram a preveni-lo.” [“What seemed devastated – nay, entirely thwarted – by Auschwitz was the possibility of intellectual response itself. Thought stood still, for the tools of civilization seemed as helpless in coping with the event as they were in preventing it.”] in Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, p. 256.

<sup>347</sup> Cf. Hannah ARENDT, *OT*, p. 441. Mesmo para os sobreviventes, como nos testemunha Primo Levi, toda essa terrível realidade do passado surgia agora, ao olhar retrospectivo, num registo de distanciamento e quase de incredulidade. Nas suas palavras: “Hoje, este hoje verdadeiro em que estou sentado a uma secretária a escrever, eu próprio não tenho a certeza de que estas coisas aconteceram realmente.” [“Oggi, questo vero oggi in cui io sto seduto a un tavolo e scrivo, io stesso non sono convinto che queste cose sono realmente accadute.”] in Primo LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 131. Sobre a dificuldade que os sobreviventes têm em recordar e a

ainda assim, torna-se urgente tentar pensar este passado. Isso não significa que nos reconciliemos com ele ao ponto de o perdoar. Trata-se antes do reconhecimento de que *“a forma de o fazer [a reconciliação] é o lamento, o qual nasce de toda a reminiscência”*, isto é, que a única forma de nos reconciliarmos com o passado, por mais que o lamentemos e que admitamos que tal reconciliação possa nunca vir a ser absoluta, consiste na sua recordação e na tentativa de o compreender, procurando ainda tornar expresso aquilo que pensamos.<sup>348</sup> É recorrente em Hannah Arendt o elogio da compreensão, e simultaneamente, a esperança na nossa capacidade para compreender. Não devemos, assim nos parece, encontrar qualquer espécie de contradição entre a afirmação de que a experiência da dominação totalitária escapa a uma compreensão fixada em conceitos herdados da tradição mas, em sentido rigoroso, já não tradicionais, e a imensa esperança que Hannah Arendt deposita na capacidade humana para compreender. Isto porque a compreensão é uma dádiva de sentido ao mundo que implica esforço e esse esforço é, hoje mais do que nunca, necessário diante dessa realidade sem precedentes e cujo terror ideológico revela, a todos aqueles que o queiram ver, a inadequação de tais conceitos frente à realidade totalitária e ao mundo que recebeu a sua herança.

O reconhecimento de que a ideologia totalitária revela tal inadequação, significa que o movimento que a pôs em marcha rompeu de tal forma com a nossa tradição histórica, bem como com a tradição de pensamento que a

---

frustração que revelam por não conseguirem articular as suas memórias, veja-se o artigo de Steve BUCKLER, “The Curtailment of Memory: Hannah Arendt and Post-Holocaust Culture”.

<sup>348</sup> [*“The form for this is the lament, which arises out of all recollection.”*] in Hannah ARENDT, *MDT*, p. 21. É a própria Hannah Arendt que afirma, num ensaio de 1954, intitulado “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)” e originalmente publicado em *Partisan Review*, que a compreensão nada tem que ver com o perdão mas sim com a tentativa de reconciliação com um mundo onde o terror foi tornado possível: *“Na medida em que a ascensão dos governos totalitários é o acontecimento central do nosso mundo, compreender o totalitarismo não equivale de modo algum a perdoar, mas a reconciliarmo-nos com um mundo no qual tais coisas são simplesmente possíveis.”* [*“To the extent that the rise of totalitarian governments is the central event of our world, to understand totalitarianism is not to condone anything, but to reconcile ourselves to a world in which such things are possible at all.”*] in Hannah ARENDT, *EU*, p. 308.

orientou, que qualquer ideia de continuidade a ela aplicada – insistindo na perpetuação de uma autoridade política, de uma violência instrumental ou até na concepção do totalitarismo como uma forma de religião – é desadequada para o compreender. Os anos de governação totalitária deixaram-nos em herança um passado que deve ser enfrentado seriamente, isto é, com a consciência de que a política foi invadida por regimes que, efectivamente, ultrapassaram a tradição histórica, bem como o pensamento político e a moralidade tradicionais. Nesse sentido, e em última instância, talvez possamos dizer que insistir em aplicar tais conceitos à realidade totalitária, e ao mundo que a recebeu em herança, não é, na verdade, compreender, mas sim toldar a visão relativamente ao facto de que o totalitarismo rompeu com a nossa tradição, em sentido pleno.

Uma outra tendência, não menos grave, é ceder à tentação de um discurso de tal forma emotivo que impede um olhar verdadeiramente sério e atento aos factos. É preciso estarmos cientes de que a emoção exagerada não é menos estéril em termos de compreensão do que o mero silêncio ou a simples recusa em encarar a descontinuidade deste passado recente relativamente à nossa tradição. A este respeito, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966), a autora afirma:

*“Toda a atmosfera em que as coisas são hoje discutidas está sobrecarregada de emoções, frequentemente de um calibre não muito alto, e quem propõe estas questões deve esperar ser arrastado, se possível, a um nível em que nada sério pode simplesmente ser discutido.”*<sup>349</sup>

---

<sup>349</sup> [“The whole atmosphere in which things are discussed today is overcharged with emotions, often of a not very high caliber, and whoever raises these questions must expect to be dragged down, if at all possible, to a level on which nothing serious can be discussed at all.”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 56. Hannah Arendt considera que existe uma tendência na Alemanha para esquecer o tempo que decorreu de 1933 e 1945. Esta tendência traduz-se na substituição de um olhar racional por um sentimentalismo que é sinónimo do medo de não se ser capaz de lidar com este passado. Um exemplo muito evidente desta substituição é, segundo Hannah Arendt, o êxito mundial do *Diário de Anne Frank*. Cf. Hannah ARENDT, MDT, p. 19. Elisabeth Young-Bruehl propõe a plausível ideia de que em *Eichmann in Jerusalem*, Hannah Arendt “pensou que finalmente se tinha curado do tipo de envolvimento emocional que impede o bom

Os preconceitos que decorrem desta tendência emotiva dizem fundamentalmente respeito à incapacidade para enfrentar a dimensão antropológica que, na sua propagação, permitiu o mal ilimitado. A este nível, é preciso compreender que o que moveu os homens capazes de um mal ilimitado, não foi a dimensão antropológica que Hannah Arendt tinha em mente ao propor o conceito de “mal radical”: a concepção de uma motivação demoníaca para o mal. Somos levados a admitir que também Hannah Arendt terá sido vítima de uma emoção à flor da pele quando, na obra de 1951, sugeriu que a dimensão antropológica do mal totalitário era digna de demónios, conscientemente indiferentes ao horror dos seus crimes e àquilo que se espera do questionamento inerente à solidão dialógica do pensar. Mas, além deste preconceito, é preciso ainda constatar que aquilo que esteve na origem desta nova forma de mal não foram, de todo, motivos humanamente compreensíveis, isto é, aqueles em que um pensar que, retrospectivamente, gera o arrependimento, está subjacente. Segundo Hannah Arendt, aquilo que moveu estes homens ultrapassou a própria consciência, quer no sentido da ausência de um arrependimento nascido a partir da solidão dialógica do pensar, quer ainda no sentido de esta nova forma de mal não surgir da dimensão demoníaca que a autora parecia ter presente ao propor o conceito de “mal radical”, isto é, da indiferença relativamente àquilo que se espera de tal solidão. E mesmo que, no nosso passado, possamos encontrar exemplos de actos continuados que parecem ter resultado da banalidade – e muitos deles, ao que tudo indica, foram cometidos à luz da ausência de questionamento protegida pela grande muralha do nome de Deus – temos de reconhecer que há diferenças entre tais

---

juízo.” [(...) *thought that she had finally been cured of the kind of emotional involvement which precludes good judgment.*] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 337. Podemos confirmar a plausibilidade desta ideia numa carta que Hannah Arendt dirige a Meier-Cronmeyer, datada de 18 de Julho de 1963, a propósito da redacção de *Eichmann in Jerusalem*: “«A escrita foi de certo modo uma cura posterior para mim»” [“«Das Schreiben war mir damals eine cura posterior.»”] cit. in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 374. Que esta “cura emocional” esteve relacionada com o facto de ter sido Eichmann a enviar para a morte as mulheres que ficaram em Gurs, o campo onde Hannah Arendt também esteve internada, é uma suposição, a nosso ver bastante plausível, de Richard Bernstein. Cf. Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 74.



exemplos e o mal totalitário. A novidade trazida agora à luz do dia é a de um mal ilimitado, pelo qual os homens foram considerados como inimigos objectivos e tratados generalizadamente como seres supérfluos. Esta nova forma de mal tornou-se possível na medida em que foi sustentada por um terror ideológico que favoreceu a propagação nunca vista da banalidade.

A obra *Eichmann in Jerusalem*, em particular, mais não é do que a assunção desse desafio que hoje nos lança a compreensão: encarar séria e imparcialmente a realidade deste passado recente, pensando-a sem preconceitos decorrentes de emoções à flor da pele. E aquilo com que a autora se confrontou foi com uma intuição a respeito das questões morais que se revelou incompatível com tais emoções: a ideia de que o mal ilimitado foi originado pela propagação da banalidade e que, portanto, podemos afinal compreender a mentalidade do funcionário nazi que era Eichmann. Dizemos “afinal” porque se Hannah Arendt afirma em *The Origins of Totalitarianism* que estamos diante de “homens que já não podem ser psicologicamente compreendidos”, todo o seu *Eichmann in Jerusalem* é construído com base na suposição de que o mal pode ser fruto de uma banalidade e que, portanto, é possível compreender Eichmann em termos psicológicos.<sup>350</sup> Isto não significa que Hannah Arendt tenha considerado os motivos de Eichmann como humanamente compreensíveis. Afinal, é tão incompreensível que um homem se apresente com vestes de demónio como com as de um... palhaço. Por isso, em “Some Questions of Moral Philosophy” (1965-1966), a autora afirma:

*“A partir da recusa ou da incapacidade para escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou da incapacidade de estabelecer uma relação com os outros através do juízo, surgem os*

---

<sup>350</sup> [“(...) men who can no longer be psychologically understood (...).”] in Hannah ARENDT, OT, p. 441; cf. Hannah ARENDT, JW, p. 460 (“The History of the Great Crime”, originalmente publicado em *Commentary*, 1952). Elisabeth Young-Bruehl refere-se muito concretamente a esta mudança no pensamento de Hannah Arendt e a esta suposição quando afirma: “Que os nazis podem ser psicologicamente compreendidos é a suposição da obra *Eichmann in Jerusalem* de Arendt.” [“That the Nazis might be psychologically understandable is the assumption of Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*.”] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 512, n.26.

*skandala reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos e humanamente compreensíveis. É aí que reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.*<sup>351</sup>

Não é, portanto, compreensível que os homens deixem de exercitar aquilo que os caracteriza como pessoas. O que, com *Eichmann in Jerusalem*, Hannah Arendt pretendeu tornar compreensível foi que, em circunstâncias determinadas, alguns homens deixam de o ser, isto é, abandonam com relativa facilidade aquilo que os define como pessoas. Dito de outro modo, não é humanamente compreensível que os homens o façam, mas, através da compreensão psicológica de Eichmann, tornou-se compreensível que alguns homens o fizeram.

Esta obra é, neste sentido, um passo em termos de compreensão; uma compreensão que, na verdade, só foi possível abandonando preconceitos que decorrem da emotividade. Como a autora nos revela no seu estudo, o mal ilimitado foi possível devido à propagação do “*afastamento da realidade*” e da “*ausência de pensamento*”, os quais, como vimos, têm sérias repercussões na incapacidade para recordar quer aquilo que o mundo efectivamente é, quer o lugar que nele ocupamos.<sup>352</sup> A lição que Eichmann nos deixou em herança foi, na verdade, uma lição particular: a de que, nas circunstâncias de um terror ideológico, alguns homens podem abandonar com relativa facilidade e rapidez aquilo que os define como pessoas. Esta lição foi, em última instância, que o pior dos males é aquele que resulta da ausência de pensamento, da incapacidade para recordar e, assim, enfrentar o encontro com a própria consciência. A indiferença que Eichmann demonstrava relativamente ao pensar e à escolha daquela que é a nossa principal companhia em termos morais,

---

<sup>351</sup> [“*Out of the unwillingness or inability to choose one’s example and one’s company, and out of the unwillingness or inability to relate to others through judgment, arise the real skandala, the real stumbling blocks which human powers can’t remove because they were not caused by human and humanly understandable motives. Therein lies the horror and, at the same time, the banality of evil.*”] in Hannah ARENDT, RJ, p. 146.

<sup>352</sup> [“(…) remoteness from reality (...)”; “(…) thoughtlessness (...)”] in Hannah ARENDT, EJ, p. 288.

revelou-nos um horror inexprimível: o horror ilimitado que é possível atingir através da banalidade do mal.

A banalidade do mal é, afinal, a tradução mais fiel da possibilidade de alguns homens se distanciarem daquilo que melhor nos define: como seres pensantes, capazes de estabelecer um diálogo silencioso consigo mesmos, libertando assim um julgar autónomo e imparcial. É nesse sentido que a banalidade do mal revela o desacompanhamento mais profundo que podemos conceber, na medida em que, além de impossibilitar o encontro com os outros, ameaça ainda a vida privada, constituindo um verdadeiro atentado contra o pensar.

Temos de admitir que, nos anos da dominação totalitária, o deserto se instalou, sem dúvida, numa escala nunca antes vista. E isto porque se o deserto, como oposto da cultura, não favorece a memória colectiva ou sequer o pensar, é certo que o deserto com o qual o totalitarismo nos confronta, não apenas inviabiliza esta memória cultural, mas ainda dificulta ao máximo a memória no seu sentido mais individual ou solitário. Esse é o lugar onde nenhuma memória sobrevive, a realidade é negada, a ideologia obscurece o que de facto é uma verdade e o desacompanhamento assume o seu sentido mais extremo. O desacompanhamento extremo e o esquecimento generalizado a que os homens se renderam levam-nos a afirmar que não houve deserto mais profundo do que este. Este é o deserto onde o pior dos males é possível: um mal que deriva de uma banalidade que se propaga, um mal onde qualquer homem pode tornar-se supérfluo e outros se colocam à superfície, sem a profundidade da memória.

O desafio é então, agora mais do que nunca, recusar a superficialidade do deserto e, finalmente, criar e cultivar raízes no mundo, isto é, compreendê-lo através da memória e de um pensar responsável pela imparcialidade e pela autonomia dos nossos juízos. Hannah Arendt assumiu claramente este desafio e toda a sua obra consiste na tentativa de resistir ao deserto, isto é, compreender a realidade de um passado potencialmente imortal, seja aquele que é longínquo e que recuperamos de bom grado, seja ainda este que,

dolorosamente, nos confronta com um horror difícil de exprimir. O discurso meramente emotivo, à semelhança do silêncio ou dos preconceitos decorrentes da incapacidade para enfrentarmos a descontinuidade relativamente à nossa tradição, mantém-nos à superfície. Mas o mundo exige de nós muito mais do que permanecermos à sua superfície. Exige, isso sim, que aprofundemos a nossa relação com ele e com os outros que nele habitam através de uma recordação que visa, muito simplesmente, compreender. Pelo exemplo que nos é dado através dos textos de Hannah Arendt somos levados a conceber que a autora acreditava que só assim – em profundidade, recusando o silêncio e evitando preconceitos – o mundo pode, afinal, tornar-se novamente num espaço humanamente habitável.

É esta esperança na nossa capacidade para compreender, e que é obviamente distinta de um optimismo absurdo, que nos pode ainda fazer acreditar que é possível contrariar o deserto e fomentar a cultura. Mais ainda: é preciso estar alerta relativamente ao imenso perigo que as tempestades de areia representam para aqueles que, embora vivendo no deserto, compreendem a importância do oásis. Nele residem, como vimos, o artista no seu isolamento, o eu pensante na sua solidão, mas ainda aqueles que, enquanto espectadores, assumem a importância de constituir uma esfera pública pela qual o mundo é assumido em comum.

Aí, nesse lugar onde aparentemente estamos seguros, devemos estar conscientes de que o totalitarismo pode não ser apenas um fenómeno do passado, isto é, que a sua ameaça existirá para sempre desde que a dominação totalitária, com o seu terror e a sua ideologia, encontrou um lugar no mundo.<sup>353</sup> Isso significa que, embora não tenha precedentes, o totalitarismo

---

<sup>353</sup> No seu interessante ensaio intitulado *Visions of Modernity*, Scott McQuire reflecte acerca da dimensão paradoxal de uma era obcecada com a imagem que, em lugar de fomentar a recordação, relega para o passado os principais acontecimentos do nosso tempo. O problema de representar fenómenos que, segundo o autor, são irrepresentáveis ou intoleráveis (como é o caso do holocausto), está em fixar em imagens um passado que os documentários, os filmes e as fotografias exprimem enquanto tal e que, afinal, nos distanciam dele. Nesse sentido, o massivo aparato tecnológico de câmaras e computadores, representativo desta ânsia obsessiva pela imagem, contrasta com a “crise” actual da história e da memória ou, utilizando palavras de McQuire, com esta “*histeria do agora*” [“(...) *hysteria of the now* (...)”]. Por

pode muito bem constituir-se como um precedente relativamente ao futuro.<sup>354</sup> É neste sentido que Hannah Arendt afirma que as medidas totalitárias são ao mesmo tempo uma ameaça e uma advertência. Sempre que, enquanto habitantes do deserto, menosprezarmos a importância da esfera pública cultivada pelo julgar, e se der a terrível coincidência de parecer *“impossível aliviar a miséria política, social ou económica de um modo digno do homem”*, podemos temer a tempestade de areia totalitária.<sup>355</sup> Tomar consciência desta verdadeira ameaça, isto é, compreender que o deserto é o melhor ambiente para o surgimento destas tempestades de areia, conduz-nos ao reconhecimento de que é preciso contrariar as terríveis condições da vida no deserto: o esquecimento generalizado e o desacompanhamento mais profundo. Só assim é possível criarmos as condições de habitabilidade no mundo. É urgente compreender a necessidade de assumirmos uma posição contrária ao esquecimento generalizado e, em vez disso, reiterar o elogio de uma memória colectiva. Conforme já enunciámos no final do capítulo II, o cultivo desta memória dirigida ao único mundo que existe – o mundo que, sendo presente, provém do passado – é possível se nos situarmos numa esfera pública através do exercício e da comunicação dos nossos juízos. Para isso é absolutamente necessário que não percamos a riqueza da herança do nosso passado e, pelo contrário, que enfrentemos e evitemos repetir aquela que recebemos da

---

isso o autor afirma que *“O que as fotografias «preservam» é muitas vezes apenas a nostalgia surgida de uma penetrante e problemática perda de sentido.”* [What photographs often «preserve» today is only the nostalgia arising from a pervasive and intractable sense of loss.] in Scott MCQUIRE, *Visions of Modernity*, pp. 111, 258.

<sup>354</sup> A consciência deste facto conduz Hannah Arendt ao reconhecimento de que só o direito internacional poderá, efectivamente, prevenir que os crimes concretizados em nome da ideologia totalitária se tornem outra vez possíveis. Nas palavras de Hannah Arendt: *“O sem precedentes, uma vez que surge no mundo, pode tornar-se um precedente para o futuro (...) Se o genocídio constitui uma possibilidade real do futuro, então nenhum povo à face da terra – e muito menos, é claro, o povo judeu, em Israel ou em qualquer outro lado – pode estar certo da sua sobrevivência sem o auxílio e a protecção do direito internacional.”* [(...) the unprecedented, once it has appeared, may become a precedent for the future (...). If genocide is an actual possibility of the future, then no people on earth – least of all, of course, the Jewish people, in Israel or elsewhere – can feel reasonably sure of its continued existence without the help and the protection of international law.] in Hannah ARENDT, *EJ*, p. 273.

<sup>355</sup> *“(...) impossible to alleviate political, social, or economic misery in a manner worthy of man.”* in Hannah ARENDT, *OT*, p. 459.

ideologia totalitária, a saber, a construção de uma realidade sem o solo e sem o céu da verdade factual.

Confrontamo-nos hoje com um passado recente dotado de um horror difícil de exprimir e de enfrentar com rigor, que, por isso, facilmente nos faz ceder à tentação de um discurso emotivo, estéril em termos de compreensão. O eu pensante é, verdadeiramente, aquele que tem de resistir ao enredo da emoção. Ao tomar consciência da ruptura com a tradição, em sentido pleno, tem, além disso, a imensa responsabilidade de olhar o passado longínquo, procurando o significado original dos conceitos, no sentido de compreender o mundo e antecipar o seu futuro. Mas, na medida em que, como vimos, a recuperação do passado longínquo é particularmente importante para a compreensão do mundo e a antecipação do futuro, não será que deveremos admitir que este aspecto, o corte com o fio da tradição, pode até revelar-se particularmente grato ao eu pensante quando este, no exercício da sua actividade, se dispõe a assistir ao grande espectáculo do mundo a partir da sua linha diagonal? Não será que sem pontes, sem uma tradição para guiar os seus passos, o eu pensante é hoje aquele que melhores condições possui para se lançar nesta aventura da compreensão, aproveitando *“a grande oportunidade de olhar para o passado com olhos desobstruídos por qualquer tradição, de olhá-lo de um modo directo – algo que havia desaparecido da leitura e do ouvido ocidentais desde que a civilização romana se submeteu à autoridade do pensamento grego”*?<sup>356</sup> Não será que é ele que pode redescobrir o passado novamente, compreender o mundo sem preconceitos, e, sem desmerecer a imprevisibilidade do futuro, olhá-lo com esperança? Nesta aventura, que pressupõe viagens recorrentes ao passado, aquilo que o eu pensante ali encontra são vestígios, pequenos fragmentos sedimentados que requerem cuidados para não serem destruídos ou esquecidos porque neles está escondido o seu sentido autêntico. É por isso que nos sentimos autorizados a designá-lo como um “pescador de corais e pérolas”,

---

<sup>356</sup> [“(…) the great chance to look upon the past with eyes undistracted by any tradition, with a directness which has disappeared from Occidental reading and hearing ever since Roman civilization submitted to the authority of Greek thought.”] in Hannah ARENDT, *BPF*, pp. 28-29.

considerando que nesta sua actividade reside a possibilidade de contrariar o deserto e, assim, de sairmos sãos e salvos do naufrágio.





**CONCLUSÃO**  
**O PESCADOR DE CORAIS E PÉROLAS**



*A cinco braças completas jaz o teu pai,  
Dos seus ossos são feitos os corais,  
Aqueles são pérolas que foram os seus olhos.  
Nada dele desapareceu  
Mas sofreu uma transformação pelo mar  
Em algo rico e estranho.<sup>1</sup>*

William Shakespeare

Este estudo nasceu da intuição de que o desenho geométrico do tempo apresentado por Hannah Arendt em *The Life of the Mind* condensa as múltiplas referências ao conceito de tempo que surgem ao longo da sua obra. Se este desenho foi primordialmente construído para representar o tempo do pensar – o presente intemporal –, deparamo-nos ali com um presente situado no vértice de um ângulo recto cujas linhas vertical e horizontal nos remetem para o futuro e o passado, respectivamente. O nosso propósito foi explorar a complexa teia de relações temporais que acreditamos estar pressuposta neste desenho geométrico.

As metáforas da alienação, do deserto e do naufrágio revelaram-se como as expressões negativas de uma vivência plena no mundo, enquadrada pelas linhas que compõem o desenho geométrico do tempo. A alienação contraria um regresso à Terra como condição de um presente intenso e

---

<sup>1</sup> [*“Full fathom five thy father lies, / Of his bones are coral made, / Those are pearls that were his eyes. / Nothing of him that doth fade / But doth suffer a sea-change / Into something rich and strange.”*] in William SHAKESPEARE, *The Tempest*, I, cena 2.

potencialmente imortal. O deserto impossibilita a adopção de uma atitude cultural relativamente ao passado horizontal. O naufrágio representa a negatividade da assunção da dimensão pública da acção política no confronto com o futuro vertical.

Pela alienação, pretendeu-se dar conta da fuga que, desde a invenção do telescópio, se verifica em relação à Terra, esse que é o único lugar onde é possível construirmos um mundo durável e assumirmo-lo como comum. Em termos temporais, a importância desta construção é imensa. É neste mundo durável e assumido como comum que a acção, situada no vértice do ângulo, isto é, no presente, pode ter lugar e assumir a sua intensidade pela visão de um futuro vertical. Mas é também aí que se espera que os homens sejam capazes de recordar o passado e partilhar os seus juízos, possibilitando a existência de uma memória comum a partir da qual as acções possam ver-se maximamente reconhecidas como imortais. A vivência do presente intenso e potencialmente imortal só é possível quando os homens, constituindo uma esfera pública, reconhecem um mundo comum que, enquanto espaço entre os homens, tem a sua localização no mundo dos objectos tangíveis e, portanto, na própria Terra. Daí a urgência de a ela regressarmos. Este regresso supõe que não circunscrevamos as nossas vidas à satisfação de necessidades vitais, mas, pelo contrário, que repensemos os riscos científico-tecnológicos que hoje corremos, em nome daquilo que podemos ser: não apenas seres que laboram, mas ainda homens que trabalham para a construção de um mundo durável e que, ao reconhecer a dimensão comum do mundo, actualizam a sua possibilidade de agir. Mas se a Terra é, por assim dizer, a condição de possibilidade da construção de um mundo e, portanto, de vivenciarmos um presente assumido como intenso e potencialmente imortal, deveremos admitir que esta importante condição é a mais básica que conseguimos conceber. A par da Terra e do mundo que ela acolhe, a intensidade deste presente depende da capacidade para concebermos e enfrentarmos a verticalidade do futuro, e a sua imortalidade, ainda que potencial, depende, por sua vez, do respeito que devemos à horizontalidade do passado.

Verificámos que desde a modernidade o mundo vem assumindo ares de deserto. Pelo deserto, revelou-se o menosprezo dirigido à horizontalidade do passado, essa linha que certifica a durabilidade do mundo e cujo reconhecimento se espera dos homens do presente e do futuro no sentido de actualizarem a imortalidade potencial dos objectos culturais e, portanto, das próprias acções. O seu contraponto é a adopção de uma verdadeira atitude cultural, através de um pensar que olha o passado, que nele se detém ao ponto de permitir a formulação e a comunicação dos nossos juízos. A adopção desta atitude revela-se essencial não apenas porque a assunção de um mundo do passado que nos precede é fundamental para sentirmos a urgência de, no presente, o querermos ver alterado no futuro, mas ainda porque esse passado está repleto de exemplos que inspiram e auxiliam aqueles que, enquanto agentes, estão situados diante do abismo da liberdade, isto é, diante da verticalidade do futuro.

Quanto ao naufrágio, iniciado desde o fim das revoluções modernas, ele serviu-nos de metáfora para representar a perda do tesouro, dessa capacidade de união dos homens que, entre si, decidem enfrentar corajosamente a verticalidade do futuro e tornar possível a acção, na sua máxima intensidade. O exemplo paradigmático deste tesouro foi, segundo Hannah Arendt, a Revolução Americana. Através da recuperação da ideia romana de autoridade, os revolucionários americanos foram homens capazes de, diante do abismo da liberdade, imaginar como possível a instauração de uma liberdade política alargada e a sua legação aos homens do futuro. Mas porque o fim temporal desta revolução não coincidiu com esta sua finalidade última, pelo “percalço” de uma representatividade degenerada, vivemos, desde esse fim, como náufragos incapazes de compreender e avaliar os perigos da nossa passividade mórbida.

A dimensão ténue que o vértice do presente e as linhas do passado e do futuro assumem hoje, revela-nos que, no mundo actual, não estamos à altura deste presente, simultaneamente intenso e potencialmente imortal. Vivemos, antes, uma era em que o narcisismo e a pura diversão, reveladores do desacompanhamento e do isolamento político do mundo actual, contrastam

com o elogio da memória e da acção, oferecendo-nos, em seu lugar, o esquecimento e a passividade. Por isso, o nosso presente é o estéril instante, ou, como também o designámos, o presente instantâneo.

Mas se a alienação da Terra, o deserto cultural e o naufrágio político se instalaram no mundo desde o início da era moderna, deveremos observar que entre esse tempo e o nosso teve ainda lugar um movimento político que concretizou o maior naufrágio e o deserto mais profundo que até hoje foram conhecidos. Referimo-nos ao totalitarismo. O desacompanhamento e o isolamento político definem a melhor circunstância para o surgimento dos movimentos totalitários. Nesse sentido, esta interposição histórica leva-nos a pensar que a modernidade – a perda da importância do mundo, e o concomitante menosprezo pela esfera pública, quer naquilo que ela representa em termos de recuperação do passado numa memória comum quer na sua importância para enfrentar a verticalidade do futuro – se constituiu como a condição propícia deste movimento político. Mas, além disso, temos de reconhecer que os movimentos totalitários, sem precedentes e constituindo, eles próprios, o precedente mais imediato deste nosso tempo, estão longe de ser apenas uma ameaça do passado. Por isso, é tão importante compreender a realidade do nosso passado recente como superar as condições propícias ao reaparecimento da grande ameaça totalitária.

Da totalidade das repercussões que este passado recente tem sobre o nosso presente não poderemos estar certos. Afinal, somos nós mesmos os herdeiros desse passado que anulou por completo a importância da geometria do tempo e que, assim, instalou no mundo o deserto mais profundo que possamos conceber e nos conduziu ao naufrágio político mais trágico de toda a história da humanidade. Como seus herdeiros, estaremos ainda longe de compreender todo o espectro que esse passado representa para nós. Mas lançarmo-nos na aventura da sua compreensão, que é, na verdade, uma forma de clarificarmos os seus contornos e os perigos que corremos como náufragos e habitantes do deserto, significa arriscarmo-nos para lá daquilo que esperamos que a coerência absoluta – essa bela utopia – nos ofereça. Significa, isso sim, encarar a realidade totalitária e o mundo que a recebeu em

herança sem preconceitos. Entendemos que Hannah Arendt o fez com a perfeição possível ao propor o conceito de ruptura da tradição e, por isso, atrevemo-nos a elucidá-lo através das metáforas do naufrágio e do deserto mais profundos.

A “ruptura da tradição” parece-nos ser bem o caso de um conceito elaborado por Hannah Arendt em nome do desafio da compreensão, que nos deixa a tarefa árdua de o procurar esclarecer, sem que, contudo, possamos estar absolutamente seguros das interpretações que avançamos. Trata-se de um conceito que, como vimos, tem uma amplitude extrema, remetendo-nos para uma tradição histórica e para uma tradição de pensamento, a qual, por sua vez, nos reporta a dois sentidos específicos. Por um lado, diz respeito a um pensamento não especializado que orientou a vida política e a moralidade ocidentais; por outro, a um pensamento filosófico.

O naufrágio profundo para o qual o totalitarismo remeteu os homens parece-nos representar a ruptura totalitária com a nossa tradição histórica, isto é, com a tradição política que, desde a fundação do Império Romano, valorizava a autoridade como figura de legitimação do poder e reconhecia a natureza instrumental da violência. Conforme propusemos, esta ruptura teve origem no desgaste de uma tradição de pensamento que, podendo ter encontrado inspiração nas Ideias platónicas, se desenvolveu na sua plena aplicabilidade ao domínio político depois da queda do Império, isto é, depois que a confiança nos assuntos humanos não mais se afigurava como possível. Foi então que Deus surgiu como a fonte da autoridade política, assegurando, assim, a perpetuação daquela tradição política. O desgaste desta tradição de pensamento, anunciando-se já na modernidade secular, parece ter sido a condição propícia à ruptura com a tradição histórica que o totalitarismo representou através do menosprezo absoluto pela ideia de autoridade e pela natureza instrumental da violência. O isolamento político a que os homens foram conduzidos, através de um terror sem limites e da anulação da importância da autoridade legislativa como figura de legitimação do poder, inviabilizava a acção e o encontro plural entre os homens, tornando irreconhecível o tesouro revolucionário, essa capacidade de um conjunto de

homens fazer frente a um futuro vertical. Pela ruptura com a tradição histórica torna-se evidente que a tradição de pensamento que a sustentou foi definitivamente ultrapassada.

Mas esta tradição de pensamento não produziu os seus efeitos apenas na sua aplicabilidade à dimensão política, tendo ainda orientado a moralidade ocidental, bem como a compreensão dos homens relativamente aos fenómenos do passado e do presente, fazendo-os ainda prever, com alguma segurança, o futuro. A estes níveis, sugerimos que, depois da ruptura com esta tradição, se lançam ao homem novos desafios, quer em termos morais quer em termos de compreensão. Em ambos os casos está presente a esperança na capacidade humana de contrariar o deserto, evitando o seu alastramento no sentido de um deserto ainda mais profundo.

Pela metáfora do deserto profundo, procurámos caracterizar o absoluto desacompanhamento para o qual o totalitarismo remeteu os homens. Através de um terror ideológico ímpar, a ameaça totalitária dirigiu-se não apenas à esfera pública, mas ainda à vida privada, aquela em que o pensar é possível. Este terror ideológico efectivava-se através da reescrita do presente e do passado, provando que não há melhor forma de esquecer do que construir uma pseudo-realidade coerente e credível ao ponto de substituir a verdade factual cuja referência é a própria realidade. Propusemos inclusivamente que o elogio do desacompanhamento, favorecendo o esquecimento associado ao mundo e ao lugar que nele ocupamos é, aliás, a circunstância ideal para propagar a fonte banal de onde brotou o mal totalitário – um mal, na sua essência, ilimitado.

Ora, no que diz respeito ao desafio moral que se lança ao homem depois da ruptura com a tradição de pensamento, arriscámo-nos a propor uma aproximação entre Hannah Arendt e Nietzsche, muito embora a própria autora estivesse, com certeza, longe de a admitir. Para além de podermos pressentir nos dois autores a semelhança de uma esperança na natalidade – no nascimento de um sobre-homem e no nascimento público da acção – e uma mesma preocupação em salvar os momentos da torrente rápida do tempo, do



próprio esquecimento, atrevemo-nos a sugerir uma aproximação entre eles num sentido especificamente moral. Hannah Arendt denuncia os perigos da moralidade, de uma moral social capaz de impedir o diálogo silencioso que cada homem, na medida em que pensa, empreende consigo mesmo. Neste sentido, a moralidade tradicional, à semelhança da sua inversão, levada a cabo nos anos de dominação totalitária, não é isenta de perigos. Ora, não será que a ruptura com a tradição de pensamento que inspirou a nossa moralidade, não obstante o risco que representa em termos da sua inversão, nos sugere a esperança no nascimento de um novo homem capaz de fundar uma moral para si mesmo, uma moral para lá da moral social? Se assim for, a decisão do eterno retorno – saber se queremos que o momento que estamos prestes a viver se repita eternamente –, ou aquela que é inerente à consciência – saber se poderemos conviver com o nosso companheiro mais próximo – não parecem distinguir-se no essencial, isto é, no desafio que se lança agora a um homem que enfrenta solitariamente as questões morais, dispensando ou vendo-se abandonado pela moralidade. Segundo cremos, o testemunho daqueles que, mesmo no deserto mais profundo, não se limitaram a proceder a uma substituição da moralidade ocidental pela “moralidade invertida” totalitária, concretiza bem esta esperança – a esperança de homens que não se demitem de ser pessoas, isto é, de se colocar questões morais e de distinguir por si mesmos entre o bem e o mal.

Quanto à compreensão, sugerimos que o desafio é inerente à assunção de um pensar que pode agora afigurar-se como mais livre, sem o peso dos grilhões da tradição de pensamento. Segundo Hannah Arendt, esta tradição auxiliava os homens no próprio processo do pensar, constituindo uma ponte entre o passado e o futuro. A melhor prova de que a tradição de pensamento se quebrou também no que diz respeito à compreensão é talvez que nem já os seus conceitos são aplicados tendo em conta o significado tradicional que lhes foi atribuído. Por isso, a autoridade é confundida com autoritarismo e a violência com terror. Esta aplicação sugere-nos que, ao olhar o horror do nosso passado recente, haverá sempre o risco de sermos enredados pelos preconceitos decorrentes da tendência para conceber o mundo de acordo com

os padrões da continuidade, obscurecendo a nossa visão de que o totalitarismo rompeu, em sentido pleno, com a nossa tradição.

Hannah Arendt desafia-nos a enfrentar essa ruptura com coragem e imparcialidade, elogiando e praticando um projecto de pensamento que resulta da ruptura não apenas com a tradição de um pensamento não especializado, mas ainda com o próprio pensamento filosófico. Depois que os movimentos totalitários conheceram o seu lugar no mundo não mais é legítimo dirigir o pensamento ao Ser, ao mundo inteligível, ao elogio da vida contemplativa. A ruptura deu-se, a este nível, num sentido claramente filosófico. Agora, a filosofia é obrigada a encarar o mundo sem o fantasma do Ser. A existência e o nosso mundo – o único que, afinal, existe – adquirem um primado, reclamando a nossa especial atenção: uma atenção traduzida na tentativa de compreender e de comunicar os sentidos, ainda que imperfeitos, que vamos descobrindo. Nesta medida, este projecto não deixa de ter um sentido filosófico, já que consiste num desafio lançado a todos aqueles que sentem o apelo do pensamento. O que está implicado neste projecto é a tentativa de contrariar o deserto no sentido de evitar o seu alastramento. Se o deserto se traduz no desacompanhamento que, em termos morais, significa a incapacidade de escolhermos a nossa companhia e, num sentido geral do pensar, significa não estabelecermos um diálogo entre nós e nós mesmos, a única forma de o contrariarmos é recusar o desacompanhamento e o esquecimento por ele favorecido. Dito de outro modo, o único antídoto do deserto é pensar e recordar, alargando aos outros, através da comunicação, os sentidos por nós descobertos.

Este projecto apresenta uma clara relação com o desenho geométrico do tempo, não apenas porque aí o pensar é concebido numa máxima atenção ao mundo, mas ainda pelo desafio que agora, depois da ruptura da tradição de pensamento, se lança ao eu pensante nas suas viagens diagonais. Posicionando-se contra uma visão niilista segundo a qual a ruptura com a tradição, em sentido pleno, representaria um perigo para o próprio pensar, Hannah Arendt afirma que não podemos perder a oportunidade de olhar o passado com os olhos desobstruídos pela tradição, isto é, sem essa ponte que

durante milhares de anos auxiliou os homens quando estes, dirigindo-se à sua linha diagonal, procuravam compreender o mundo e antecipar o seu futuro. O pensar pode até revelar-se mais livre nas suas viagens à linha horizontal do passado, sem os grilhões de uma tradição que ordena e selecciona. Talvez agora possamos redescobrir o passado procurando o significado original de conceitos que foram assimilados pela tradição de pensamento e que, pelo menos no caso da autoridade, essa tradição não se coibiu de interpretar de um modo um tanto deslocado do seu sentido original – o sentido sagrado, mas não divino, de um começo fundamental, que lhe foi atribuído pelos romanos. Podemos ainda, parece dizer-nos a autora, denunciar os dualismos metafísicos como falácias, compreendendo a importância assumida por tais dualismos na configuração da tradição de pensamento que ocorreu depois da queda do Império, bem como no próprio rumo contemplativo que, pelo menos desde Platão, se entendeu que a filosofia deveria seguir.

O apelo do pensar é que nos situemos numa linha diagonal, numa posição em que podemos tornar presentes o passado e o futuro, num registo de compreensão e de antecipação que tem como base a possibilidade de “espreitar” a linha horizontal do passado. Mas hoje, concretizando esta viagem pela linha diagonal, não somos guiados ao passado pelo fio da tradição. Encontramos, antes, ao olhar a linha horizontal, um passado fragmentado no qual se encontram sedimentados os corais e as pérolas, ou, desfazendo a metáfora, os objectos culturais intemporais que estão fixados na tangibilidade do próprio mundo e que, por isso mesmo, podemos ainda recuperar para pensar. É nesse sentido que diante da questão “quem somos, hoje, quando pensamos?” somos levados a conceber a metáfora do pescador de corais e pérolas. O eu pensante é aquele que, para percorrer a alameda diagonal, se assume hoje, inevitavelmente, como esse pescador.

Com o fim da tradição, torna-se urgente dirigirmo-nos à linha horizontal do passado procurando os objectos culturais que, sendo intemporais, isto é, tendo nascido do trilho intemporal do próprio pensamento, e tendo adquirido a tangibilidade do discurso escrito, ali se encontram sedimentados. Por isso, podemos recuperá-los e, através deles, compreender e antecipar. Embora com

a consciência de que tais objectos são o que resta de uma linha do passado que se afigura ténue e cuja autoridade tende a não ser reconhecida, a nossa capacidade para pensar e recordar permite-nos, através deles, espreitar o passado salvando-o da ruína do esquecimento. Hoje, ao empreender tais viagens, restam-nos os corais e as pérolas, tão sabiamente referidos por Shakespeare em *The Tempest*. Sem a tradição, situamo-nos diante de um pai sem ordem, de um passado que nos aparece como fragmentado mas cujos corais e pérolas ainda sobrevivem. O apelo do pensar é que, situados no terreno tranquilo do meio da tempestade, nos assumamos como esse “coleccionador”, esse “pescador de pérolas” que, depois da ruptura da tradição em sentido pleno, não tem já de assumir a “perspectiva excêntrica” de olhar o passado resistindo à tradição, porque, afinal, lhe basta “baixar-se, (...) recolher os seus fragmentos preciosos no monte dos escombros”.<sup>2</sup>

Esta tarefa que consiste em recuperar corais e pérolas do fundo do mar não significa uma nostalgia traduzida no desejo de fazer renascer o passado perdido. Por isso, Hannah Arendt afirma:

*“Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para o escavar e fazê-lo aparecer mas para extrair das profundezas o rico e o estranho, as pérolas e o coral, trazendo-os à superfície, este pensar mergulha nas profundezas do passado – mas não para o ressuscitar tal como era e contribuir para o renascimento de eras extintas.”*<sup>3</sup>

Segundo cremos, a primeira finalidade desta tarefa é contrariar o deserto através de um pensar que se detém no passado, procurando compreender e

---

<sup>2</sup> [“(...) collector (...)”]; [“(...) pearl diver.”]; [“(...) whimsical perspective.”]; [“(...) to bend down, (...) to select his precious fragments from the pile of debris.”] in Hannah ARENDT, *MDT*, pp. 193, 199-200. Hannah Arendt atribui estas designações, “pescador de pérolas” e “coleccionador”, a Walter Benjamin, pela sua dedicação a coleccionar livros e, mais tarde, citações, constituindo-se, assim, como um exemplo de atenção aos “corais e pérolas” do passado.

<sup>3</sup> [“Like a pearl diver who descends to the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the coral in the depths and to carry them to the surface, this thinking delves into the depths of the past – but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages.”] in Hannah ARENDT, *MDT*, p. 205.

até mesmo antecipar o futuro a partir desses fragmentos, os corais e pérolas imortais, não se demitindo de comunicar os sentidos descobertos. Este é um trabalho tão infinito quanto o de Penélope, que, segundo cremos, traz em si a possibilidade de contrariar o deserto, mas ainda a de sairmos ilesos, tanto quanto possível, do naufrágio. Acreditamos que os passos dados pelo eu pensante na sua fuga do deserto são fundamentais para que a esperança na saída do naufrágio possa adquirir uma realidade efectiva.

É certo que em resposta à questão lançada no final da introdução – será possível termos hoje um olhar sereno sobre o passado horizontal e o futuro vertical? – diríamos que não. O eu pensante é obrigado a concluir que ainda vivemos no deserto e que não somos mais do que náufragos que, por uma estranha razão, deixaram de sentir a importância de procurar terra firme. Mas é ele que, porventura, a partir da sua linha diagonal e diante da alienação, do deserto e do naufrágio, mesmo nas suas dimensões mais profundas, ou talvez por precisamente se confrontar com elas, pode ainda compreender a urgência de um regresso à Terra e a importância da constituição de uma esfera pública que entendida em termos culturais tem ainda, como vimos, sérias consequências políticas. Por outras palavras, é este eu pensante atento ao mundo que mais condições tem para compreender a importância do reconhecimento do próprio mundo comum, bem como as propriedades e relações entre o presente do ângulo recto, na sua intensidade e imortalidade, e, respectivamente, as linhas vertical do futuro e horizontal do passado que compõem o ângulo recto do tempo.

Sabemos como, segundo Hannah Arendt, o que o nosso tempo nos pede não é a rendição. Se, pelo desacompanhamento e pelo isolamento político que vivemos, o nosso futuro está comprometido com a iminência do perigo totalitário, torna-se urgente compreender a importância de actualizarmos duas das dimensões que melhor nos caracterizam: a acção e o próprio pensamento. Em face do deserto e do naufrágio, o reconhecimento da importância destes alicerces, bem como a esperança neles contida, é evidente no pensamento de Hannah Arendt. Segundo cremos, esta esperança pode ser enunciada em termos temporais, como residindo na possibilidade de reanimar

o desenho geométrico do tempo. Mas o que talvez as suas palavras nem sempre revelem com uma máxima evidência é a íntima relação entre tais alicerces, bem como a dimensão fundamental que esta relação assume hoje, no que diz respeito à capacidade de contrariar o deserto e o naufrágio, isto é, de reanimar a geometria do tempo.

Hannah Arendt afirma que seremos sempre seres capazes de agir dada a nossa natalidade e, portanto, a nossa capacidade, de origem inata, de continuarmos a nascer ou começar algo de novo no mundo. Além disso, diz-nos ainda que seremos sempre seres capazes de pensar e julgar. Assim sendo, aquilo de que podemos estar certos é que, enquanto existirem homens no mundo, existe igualmente a esperança nas suas capacidades de nascer novamente pela acção e de pensar o mundo, procurando compreendê-lo.

A esperança que Hannah Arendt deposita nestas capacidades leva-nos a pensar que a reanimação da geometria do tempo é possível, isto é, que o vigor das linhas e do vértice que formam o desenho geométrico do tempo é recuperável. Afinal, imaginar como possível a acção corresponde à esperança de o futuro se afigurar aos homens novamente como vertical e, simultaneamente, de nos concebermos como capazes de enfrentar a intensidade do presente a que essa mesma verticalidade nos conduz. A este nível, a linha vertical de um futuro imprevisível e o vértice do ângulo recto, representando a possibilidade de um presente intenso, seriam recuperáveis. A exigência subjacente a esta esperança parece residir, conforme o propusemos, na capacidade para instituir um novo começo político que se constitua, ele mesmo, como uma autoridade. Por outro lado, o pensar, sendo uma faculdade com uma íntima relação com o passado, permite a recordação e, com ela, a actualização da imortalidade potencial dos objectos culturais e das próprias acções. Assim, parece ser possível reanimar a linha diagonal do pensar, bem como a linha horizontal que testemunha o nosso passado potencialmente imortal.

Mas, não obstante a grande preocupação de Hannah Arendt em separar o agir e o pensar, e respeitando a própria ideia da autora de que pensar não é

agir, torna-se inevitável a aproximação entre estes que são os alicerces mais profundos da nossa humanidade. Trata-se, obviamente, de dois alicerces distintos, mas entendemos que não podem ser concebidos de forma independente.

Neste sentido, o que talvez mais importa sublinhar é a relevância da reanimação das linhas diagonal e horizontal para a recuperação da linha vertical e do próprio vértice. Hannah Arendt ensina-nos que não devemos temer que, pela ruptura com a tradição de pensamento, o pensar se perca negativamente nas suas viagens ao passado. Muito pelo contrário, é talvez porque o eu pensante se pode perder nestas viagens ao passado, que ele tem condições para ali encontrar corais e pérolas, trazendo-os à superfície. Ora, não será que esta tarefa do eu pensante, consistindo em descobrir novamente o passado em nome de uma compreensão do mundo e da antecipação do seu futuro, permite concretizar a fuga do deserto e é alimentada pela esperança de sermos salvos do naufrágio político? Mais ainda: não será que alguns destes insólitos tesouros sugerem novas formas, novas configurações que permitam enfrentar, no vértice do ângulo recto, a linha vertical do tempo? Procurando responder a estas questões, não devemos esquecer as palavras de Hannah Arendt acerca daquilo que podemos descobrir no fundo desse mar imenso que é o passado:

*“Nas profundezas do mar, onde se afunda e é dissolvido o que outrora estava vivo, certas coisas «sofrem uma transmutação pelo mar» e sobrevivem sob novas formas e configurações cristalizadas que permanecem imunes aos elementos, como se apenas esperassem pelo pescador de pérolas que um dia virá para as buscar e para as trazer ao mundo dos vivos – como «fragmentos de pensamento», como algo «rico e estranho», e talvez até como imperecíveis Urphänomene.”<sup>4</sup>*

---

<sup>4</sup> [“(…) in the depth of the sea, into which sinks and is dissolved what once was alive, some things «suffer a sea-change» and survive in new crystallized forms and shapes that remain immune to the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living – as «thought fragments», as something «rich and strange», and perhaps even as everlasting Urphänomene.”] in Hannah ARENDT, MDT, p. 206.

Entendemos que Hannah Arendt, ao conceber estes arquétipos, tinha presente toda a riqueza de um passado político anterior ao nascimento do Deus cristão; a história que, afinal, Roma tem para nos contar. Esta história era a de uma autoridade política onde assentavam a tradição e a religião, os outros dois pilares da civilização ocidental. Procurámos mostrar que, depois dos treze séculos que foram a longa vida política de Deus, existe a esperança de novos começos que podem basear-se na configuração cristalizada desta história. Conforme propusemos, esta esperança equivale à redescoberta de uma autoridade cuja forte raiz política dispensaria, agora definitivamente, a necessidade de uma sanção religiosa. Neste sentido, arriscamo-nos a admitir que a nossa capacidade de compreender, isto é, de pensar e de julgar, não é independente da esperança na natalidade política, na própria acção que os homens podem concretizar porque são, eles mesmos, um começo. Se assim for, estará nas mãos do eu pensante, esse eu que empreende viagens pela linha diagonal e recolhe os corais e as pérolas do passado fragmentado, trazendo-os à superfície, a possibilidade de contrariar o deserto e de, reconhecendo a urgência de superar o naufrágio, descobrir, revelar e – quem sabe? – concretizar em pluralidade novos sentidos de salvação. É deste modo que imaginamos o eu pensante: um pescador de corais e pérolas que não se demite da responsabilidade de, no presente, lançar sementes, reconfigurações daquilo que encontrou, em nome de um futuro melhor.

Parece-nos claro que se procurarmos um exemplo de alguém que tenha percorrido de forma corajosa a alameda onde mora temporalmente o eu pensante, pescando corais e pérolas, esses vestígios ricos e estranhos já transformados pelo mar, em nome da compreensão e da antecipação esperada do futuro, encontrá-lo-emos seguramente em Hannah Arendt. Esta descoberta pode ser feita quer pela recuperação de “imperecíveis arquétipos” inscritos nos objectos culturais, que lhe permitiram pensar o universo da política, quer pela criação de um lugar potencialmente imortal para novos conceitos e ideias que, passados mais de cem anos sobre o seu nascimento, tornam ainda possível que na sua obra reconheçamos a pertinência e a actualidade do seu pensamento. A nossa missão será reiterar o



desafio lançado e assumido por Hannah Arendt porque, concordando com Aaron Schutz, *“tão importante como aquilo que os seus escritos nos levam a pensar, é quem eles nos encorajam a ser”*.<sup>5</sup> Este desafio consiste em situarmos-nos no intervalo do tempo que o próprio tempo permite, isto é, assumirmos, também nós, entre o passado e o futuro, essa ausência de idade que é a do eu pensante. O elogio daquilo que aqui denominámos como um desafio conduz-nos a fazer nossas as palavras de Giorgio Agamben que, numa carta dirigida a Hannah Arendt, datada de 21 de Fevereiro de 1970, se assume como um jovem escritor e ensaísta e afirma: *“Posso expressar a minha gratidão a si, bem como a daqueles que, como eu, no intervalo entre o passado e o futuro, sentiram a urgência de trabalhar na direcção para que apontou?”*<sup>6</sup> Se este estudo conseguiu simultaneamente concretizar esta missão e expressar esta gratidão, deveremos reconhecer que o espírito que aqui nos alimentou é idêntico àquele que encontrámos nas obras de Hannah Arendt. A assunção de uma ausência de idade conduziu-nos a um *Amor Mundi* traduzido na esperança como o maior e o mais belo motor da vida dos homens na Terra: a esperança de sabermos concretizar o amor pelo mundo que partilhamos com os outros, fazendo justiça às nossas capacidades infinitas para começar e compreender.<sup>7</sup> Para o dizer em termos temporais, esta esperança é a de uma vivência plena no interior da geometria do tempo: de actualizarmos a imortalidade potencial das obras e das acções através do pensar e do julgar (entendido como essa expressão de um pensamento autónomo, imparcial e comunitário), manifestando o nosso maior respeito pela horizontalidade do

---

<sup>5</sup> [*“As important as what her writings ask us to think, is who they encourage us to be.”*] in Aaron SCHUTZ, “Theory as Performative Pedagogy: Three Masks of Hannah Arendt”, p. 1.

<sup>6</sup> [*“May I express here my gratitude to you, and that of those who, along with me, in the gap between past and future feel all the urgency of working in the direction you pointed out?”*] in L.C., Correspondence File 1938-1976, General, Ab-Am miscellaneous – 1965-1975, Image 17.

<sup>7</sup> Concordando inteiramente com Elisabeth Young-Bruehl, reconhecemos que o que moveu Hannah Arendt quer nas suas reflexões de teoria política, que tanto elogiam a pluralidade humana, quer naquelas em que descobriu a pluralidade intrínseca do estar a sós connosco mesmos foi o amor pelo mundo. Nas palavras de Elisabeth Young-Bruehl: *“O que uniu o seu pensamento foi o amor que ela veio a compreender como aquele que unifica o eu e os outros – Amor Mundi”*. [*“What united her thought was the love she had come to understand as the one that unites self and others – Amor Mundi.”*] in Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 327.

passado, e de estarmos à altura de um presente intenso, absolutamente dependente da coragem para enfrentar a verticalidade do futuro. Arriscamo-nos a afirmar que a concretização desta última esperança depende da compreensão de que não poderemos sair sãos e salvos do naufrágio a não ser através deste pensar que, em nome do futuro, se detém no passado, tendo hoje o enorme privilégio de o olhar como se fosse a primeira vez.

É preciso não perdermos a inspiração que nos é suscitada pela constatação de George Steiner: “*Seria necessário um cinismo total para se ser optimista. Esperar, é outra coisa!*”.<sup>8</sup> Esperar é diferente. Não se trata de um optimismo cínico ou ingénuo, ou ainda da esperança irreflectida de quem se limita a viver o instante, mas daquela que resulta da reflexão de quem empreende viagens numa direcionalidade diagonal, espreitando a linha horizontal do passado.<sup>9</sup> Seja como reacção contra aquilo que queremos evitar, seja ainda tendo como inspiração as grandes obras e acções do passado, é na possibilidade desse olhar retrospectivo que assenta toda a antecipação. E se o eu pensante concretiza a antecipação do futuro através da memória, como poderia ele, diante dos “imperecíveis arquétipos” que se encontram inscritos nos corais e pérolas, não olhar o futuro “*com uma coroa de glória à volta da sua cabeça*”?<sup>10</sup> São, afinal, os corais e as pérolas que podem devolver ao olhar do pescador o brilho da mais intensa esperança – a esperança de, empreendendo uma verdadeira fuga do deserto, sairmos sãos e salvos do naufrágio. Tudo isto, é claro, pressupondo a importância de uma Terra firme, da condição primordial de criamos um mundo humano, a nossa casa em plena harmonia com a geometria do tempo.

---

<sup>8</sup> [“*Il faudrait être d'un cynisme total pour être optimiste. Espérer, c'est autre chose!*”] in George STEINER; Antoine SPIRE, *Barbarie de l'ignorance*, p. 88.

<sup>9</sup> É Richard Bernstein que afirma que Hannah Arendt é uma “*pensadora política da esperança*” [“(…) *political thinker of hope* (…).”] sem ser uma “*optimista ingénua*” [“(…) *a naive optimist*.”] Cf. Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, pp. 2-3.

<sup>10</sup> Cf. p. 11, nota 2.

## **BIBLIOGRAFIA**



## NOTA INTRODUTÓRIA

As referências bibliográficas encontram-se divididas em dois grandes grupos: a bibliografia primária e a bibliografia secundária.

Na bibliografia primária estão referenciadas obras de Hannah Arendt por ordem cronológica de publicação por considerarmos ser esta a melhor forma de enquadrar o desenvolvimento do pensamento da autora. Optámos, no entanto, por não incluir nesta bibliografia a referência a artigos que foram publicados em vida da autora e que mais tarde vieram a ser compilados nas obras póstumas, por ter sido aí que efectivamente os encontrámos e lemos. Por isso, sempre que no corpo do texto ou em nota de rodapé surge a referência a algum destes artigos, tal referência encontra-se, sempre que possível, devidamente especificada em termos de data original e lugar de publicação. Quanto a todos os outros documentos não publicados, entre cartas, artigos, notas de preparação de conferências e de aulas, indicamos nesta divisão o *site* geral de *The Library of Congress* – “*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*”, bem como as principais séries que foram consultadas nesse mesmo *site*, reservando para as notas de rodapé as referências mais específicas dos documentos. Esta opção justifica-se pela extensão do número de documentos ali presentes, correspondendo a mais de 25 mil itens e 75 mil imagens digitais, de acordo com uma informação disponibilizada no próprio *site*.

No que diz respeito à bibliografia secundária, ela encontra-se subdividida em dois grandes grupos: obras/artigos sobre Hannah Arendt e outras obras/fragmentos.



## **BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA**





Obras de Hannah Arendt:

1929

1. *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Verlag von Julius Springer, in The Library of Congress, "The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress", Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, Books - Der Liebesbegriff bei Augustin, 1929 (Images 1 – 100).

2. *Love and Saint Augustine*, (ed. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark), Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

1951

3. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1973 (3ª ed.).

4. *The Burden of our Time*, London, Secker & Warburg, 1951.

1958

5. *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

6. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, (ed. Liliane Weissberg, trad. Richard e Clara Winston), Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2000.

1961

**7.** *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, (“The Crisis in Education”, trad. Denver Lindley), New York, Penguin Books, 1993.

1963

**8.** *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990.

**9.** *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1994.

1968

**10.** *Men in Dark Times*, (“On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, “Karl Jaspers: A Laudatio”, trad. Clara e Richard Winston; “Hermann Broch: 1886-1951”, trad. Richard Winston; “Walter Benjamin: 1892-1940”, trad. Harry Zohn), New York, Harcourt Brace & Company, 1968.

1970

**11.** *On Violence*, London, Allen Lane The Penguin Press, 1970.

1972

**12.** *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Company, 1972.

1976

**13.** *Die Verborgene Tradition*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000 (reimpressão de *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Schneider, 1948).

**14.** *La Tradición Oculta*, (“Dedicatoria a Karl Jaspers”, “Sobre el imperialismo”, “Culpa organizada”, “La tradición oculta”, trad. R. S. Carbó; “Los judíos en el

mundo de ayer”, “Franz Kafka”, “La Ilustración y la cuestión judía”, “El sionismo. Una retrospectiva”, trad. Vicente Gómez Ibáñez), Barcelona, Paidós, 2004.

1978

**15.** *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, (ed. Ron H. Feldman), New York, Grove Press, Inc., 1978.

**16.** *The Life of the Mind*, (ed. Mary McCarthy), New York, Harcourt Brace & Company, 1978.

1985

**17.** *Hannah Arendt, Karl Jaspers – Briefwechsel 1926-1969*, (ed. Lotte Kohler e Hans Saner), München – Zürich, Piper, 1985.

**18.** *Hannah Arendt, Karl Jaspers – Correspondence 1926-1969*, (ed. Lotte Kohler e Hans Saner, trad. Robert e Rita Kimber), New York, Harcourt Brace & Company, 1993.

1992

**19.** *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (ed. Ronald Beiner), Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

1995

**20.** *Between Friends – the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, (ed. Carol Brightman), New York, A Harvest Book, 1996.

**21.** *Hannah Arendt. Kurt Blumenfeld, Correspondance. 1933-1963*, (trad. Jean-Luc Evard), Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

1996

**22.** *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, (ed. Lotte Kohler, trad. Peter Constantine), New York, Harcourt, Inc., 2000.

2002

**23.** *A Dignidade da Política*, (ed. Antonio Abranches; “Compreensão e política”, “Religião e política”, “Filosofia e política”, “Pensamento e considerações morais”, “O grande jogo do mundo”, trad. Helena Martins; “Será que a política de algum modo ainda tem algum sentido?”, trad. Fernando Rodrigues; “Só permanece a língua materna”, trad. Frida Coelho; “O que é a Filosofia da Existenz?”, trad. Antonio Abranches; “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, trad. António Abranches, Cesar A. R. Almeida e Claudia Drucker), Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

**24** *Denktagebuch 1950 bis 1973*, (ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann), München Zürich, Piper, 2002.

**25.** *Diario Filosófico 1950-1973*, (ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2006.

2003

**26.** *Responsibility and Judgment*, (ed. Jerome Kohn), New York, Schocken Books, 2003.

**27.** *The Portable Hannah Arendt*, (ed. Peter Baehr; “Jewish Army – the Beginning of a Jewish Politics?”, trad. Gordon C. Wells), London and New York, Penguin Books, 2003.

**28.** *Was ist Politik?*, (ed. Ursula Ludz), Zürich, Piper München Zürich, 2007.

**29.** *O que é a Política?*, (ed. Ursula Ludz, trad. Reinaldo Guarany), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

2004

**30.** *Letters 1925-1975. Hannah Arendt and Martin Heidegger*, (ed. Ursula Ludz, trad. Andrew Shields), New York, Harcourt, Inc., 2004.

2005

**31.** *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, (ed. Jerome Kohn; “«What remains? The Language remains»: a conversation with Günter Gaus”, trad. Joan Stambaugh; “Augustine and Protestantism”, “Philosophy and Sociology”, “Soren Kierkegaard”, “Friedrich von Gentz”, “Berlin Salon”, “What is Existential Philosophy?”, “Dedication to Karl Jaspers”, “At Table with Hitler”, “Mankind and Terror”, “Heidegger the Fox”, trad. Robert e Rita Kimber; “Nightmare and Flight”, trad. Haakon Chevalier; “No Longer and Not Yet”, trad. Jean Starr Untermeyer), New York, Schocken Books, 2005.

**32.** *The Promise of Politics*, (ed. Jerome Kohn), New York, Schocken Books, 2005.

2007

**33.** *Reflections on Literature and Culture*, (ed. Susannah Young-Ah Gottlieb), California, Stanford University Press, 2007.

**34.** *The Jewish Writings*, (ed. Jerome Kohn e Ron Feldman; “Big Hannah – My aunt”, trad. Edna Brocke; “The Enlightenment and the Jewish Question”, “The Jewish Question”, “Antisemitism”, “The Minority Question”, “The Jewish War That Isn’t Happening”, “Between Silence and Speechlessness”, “The Political Organization of the Jewish People”, “Jewish Politics”, “A Way toward the Reconciliation of Peoples”, “A Crisis of Zionism”, “The Eichmann Trial and the Germans: A Conversation with Thilo Koch”, trad. John E. Woods; “Stefan

Zweig: *Jews in the World of Yesterday*", trad. Susannah Young-Ah Gottlieb), New York, Schocken Books, 2007.

**35.** The Library of Congress, "The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress": <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>

Series:

- Correspondence, 1938-1976
- Adolf Eichmann File, 1938-1968
- Subject File, 1949-1975
- Speeches and Writings File, 1923-1975
- Addition I, 1966-1977
- Addition III, 1945

## **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA**





Obras/artigos sobre Hannah Arendt:

**36.** AAVV, *Politique et Pensée – Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996.

**37.** ADLER, Laura, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005.

**38.** AGUIAR, Odilio Alves, “Resistance in Hannah Arendt: Between Ethics and Politics”, in <http://hannaharendt.net/research/odilo.html> (29 de Outubro de 2008, 10:30).

**39.** AMIEL, Anne, *Hannah Arendt. Politique et Événement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

**40.** AMIEL, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt: Révolution et Jugement*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

**41.** ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, California, University of California Press, 2001.

**42.** ASCHHEIM, Steven E., *Scholem, Arendt, Klemperer: intimate chronicles in turbulent times*, Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

**43.** BÁRCENA, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.

44. BARNOUW, Dagmar, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, London, The John Hopkins University Press, 1990.
45. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California and London, SAGE, 1996.
46. BERGEN, Bernard J., *The Banality of Evil. Hannah Arendt and "The Final Solution"*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.
47. BERNAUER, James W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
48. BERNSTEIN, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996.
49. BIRMINGHAM, Peg, *Hannah Arendt & Human Rights: the predicament of Common Responsibility*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
50. BIRULÉS, Fina (org.), *Hannah Arendt – El Orgullo de Pensar*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2000.
51. BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
52. BOWEN-MOORE, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Basingstoke, Macmillan, 1989.
53. BUCKLER, Steve, "Coming out of Hiding: Hannah Arendt on Thinking in Dark Times", *The European Legacy*, vol 6, nº 5, 2001, pp. 615-631, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource\\_s/jphil\\_articles/arendt-hiding.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource_s/jphil_articles/arendt-hiding.pdf) (3 de Setembro de 2008, 16:30).

54. BUCKLER, Steve, "The Curtailment of Memory: Hannah Arendt and Post-Holocaust Culture", *The European Legacy*, vol. 6, nº 3, 2001, pp. 287-303, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-curtailment.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-curtailment.pdf) (28 de Outubro de 2008, 12:00).

55. CABRITA, Maria João, "Hannah Arendt. O mundo da pluralidade e a banalidade do mal", in *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, nº 6, pp. 27-40.

56. CALHOUN, Craig; McGOWAY, John (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

57. CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt: les humains superflus, de droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000.

58. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt – a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

59. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt on Work and Labour*, Acton Society Trust Occasional Papers Siena Series, vol 19, Acton Society Trust, 1980.

60. CANOVAN, Margaret, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, nº 1, 1990, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt.htm](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt.htm) (28 de Outubro de 2008, 11:00).

61. CEDRONIO, Marina, *La Democrazia in Pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bolonha, Il Mulino, 1994.

62. COLLIN, Françoise (org.), *Les Cahiers du Griff – Hannah Arendt, Deux temps – Tierce*, n.33, 1991.

63. COOPER, Leroy A., "Hannah Arendt's Political Philosophy: an Interpretation", *The Review of Politics*, vol. 38, nº 2, 1976, pp. 145-176, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resource/s/jphil\\_articles/arendt-pol\\_philos.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resource/s/jphil_articles/arendt-pol_philos.pdf) (29 de Outubro de 2008, 21:00).
64. COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994.
65. COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002.
66. CRUZ, Manuel (org.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.
67. CRUZ, Manuel, BIRULÉS, Fina (org.), *En Torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
68. CRUZ, Manuel (ed.), *Hannah Arendt. De la Historia a la Acción*, Barcelona, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.
69. DAGENAIS, Daniel (org.), *Hannah Arendt: le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec – Canada, Les Presses de l'Université Laval, 2003.
70. DALBY, Hannah-Villette, *Central Voices from Margins: Hannah Arendt, Eva G. Reichmann, Eleonore Sterling, Selma Stern-Taeubler and German-Jewish Traditions in the Twentieth Century*, Southampton, University of Southampton, 2005.
71. D'ARCAIS, Paolo Flores, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli editore, 1995.
72. D' ENTRÈVES, Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge, 1994.

**73.** DISCH, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, New York, Cornell University Press, 1996.

**74.** DISCH, Lisa Jane, "More Truth than Fact: Storytelling as critical Understanding in the writings of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 1993, pp. 665-694, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthat\\_usedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-truth\\_fact.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthat_usedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-truth_fact.pdf) (29 de Outubro de 2008, 21:30).

**75.** DOSSA, Shiraz, *The Public Realm and the Public Self. The political theory of Hannah Arendt*, Ontario - Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1992.

**76.** DUARTE, André, "Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present", 2005, in <http://hannaharendt.net/research/biopolitics.html> (29 de Outubro de 2008, 9:00).

**77.** DUSO, Giuseppe, *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, Franco Angeli, 1988.

**78.** ENEGRÉN, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

**79.** ESLIN, Jean-Claude, *Hannah Arendt: L'obligée du Monde*, Paris, Éditions Michalon, 1996.

**80.** ESPOSITO, Roberto, *L'origine della Politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, *El Origen de la Política. Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. Rosa Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 1999.

**81.** ETTINGER, Elzbieta, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

**82.** EVEN-GRANBOULAN, Geneviève, *Une Femme de Pensée: Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1990.

**83.** FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; BECKERT, Cristina e AMARAL, Margarida (org.), *Hannah Arendt: luz e sombra. Seminário Internacional*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

**84.** FORTI, Simona, *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.

**85.** GOTTSEGEN, Michael G., *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany – New York, State University of New York Press, 1994.

**86.** GRUNENBERG, Antonia, “Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: the Question of Ethics in Democratic Politics”, *Social Research*, vol. 69, nº 2, 2002, pp. 359-379, in [http://www3.baylor.edu/American Jewish/everythingthatusedto behere/resources/jphil articles/arendt-total.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedto%20behere/resources/jphil%20articles/arendt-total.pdf) (29 de Outubro de 2008, 22:00).

**87.** HABERMAS, Jürgen, “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, in *Philosophisch-politische Profile, Philosophical-Political Profiles*, trad. Frederick G. Lawrence, London, Heinemann, 1983, pp. 171-187.

**88.** HANSEN, Phillip, *Hannah Arendt – Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.

**89.** HERMSEN, Joke J.; VILLA, Dana R. (eds.), *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt’s Political Philosophy*, Leuven – Belgium, Peeters, 1999.

**90.** HERZOG, Annabel, “Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt’s Model of Political Thinker”, *The European Legacy*, vol. 6, nº 5, 2001, pp. 577-

-594, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-marginal.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-marginal.pdf) (27 de Outubro de 2008, 9:00).

**91.** HILL, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979.

**92.** HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.

**93.** HONIG, Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.

**94.** HONIG, B., "Arendt, Identity and Difference", *Political Theory*, vol. 16, nº 1, 1988, pp. 77-98, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-identity.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-identity.pdf) (29 de Outubro de 2008, 22:30).

**95.** ISAAC, Jeffrey, *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, New Haven & London, Yale University Press, 1992.

**96.** ISAAC, Jeffrey C., "Situating Hannah Arendt on Action and Politics", *Political Theory*, vol. 21, nº 3, 1993, pp. 534-540, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-action\\_politics.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-action_politics.pdf) (29 de Outubro de 2008, 23:00).

**97.** JACOBITTI, Suzanne, "Hannah Arendt and the Will", *Political Theory*, vol. 16, nº 1, 1988, pp. 53-76, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-will.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-will.pdf) (29 de Outubro de 2008, 23:30).

**98.** JONAS, Hans, "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", *Social Research*, New York, 1977, pp. 25-43, in

[http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil\\_articles/arendt-acting.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil_articles/arendt-acting.pdf) (24 de Outubro de 2008, 10:00).

**99.** KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience and Evil*, Totowa N.J., Rowman & Allanheld, 1983.

**100.** KATEB, George, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 5, nº 2, 1977, pp. 141-182, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil\\_articles/arendt-freedom.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil_articles/arendt-freedom.pdf) (29 de Outubro de 2008, 00:00).

**101.** KIELMANSEGG, Peter Graf; MEWES, Horst; GLASER-SCHMIDT, Elisabeth (eds), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

**102.** KING, Richard H., "Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought", *Political Theory*, vol. 12, nº 2, 1984, pp. 235-251, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil\\_articles/arendt-endings.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil_articles/arendt-endings.pdf) (24 de Outubro de 2008, 10:30).

**103.** KOHN, Jerome, "Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt's Political Thought", in <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/special.html> (23 de Setembro de 2008, 23:00).

**104.** KRISTEVA, Julia, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, trad. Frank Collins, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

**105.** KRISTEVA, Julia, *Le Génie Féminin, I – Hannah Arendt*, Paris, Éditions Fayard, 1999.



- 106.** LAFER, Celso, *Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e Poder*, São Paulo, Editora Paz e Terra, 2003.
- 107.** LAQUEUR, Walter, “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator”, *Journal of Contemporary History*, vol. 33 (4), 1998, pp. 483-496, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil\\_articles/arendt-cult.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil_articles/arendt-cult.pdf) (30 de Outubro de 2008, 8:00).
- 108.** LEFORT, Claude, “Thinking with and against Hannah Arendt”, *Social Research*, vol. 69, nº 2, 2002, pp. 447-459, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil\\_articles/arendt-thinking.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil_articles/arendt-thinking.pdf) (24 de Outubro de 2008, 11:00).
- 109.** LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt, une juive: expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- 110.** LEVIN, Martin, “On *Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt: a Note”, *Political Theory*, vol. 7, nº 4, 1979, pp. 521-531, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil\\_articles/arendt-animal\\_lab.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehereresources/jphil_articles/arendt-animal_lab.pdf) (25 de Outubro de 2008, 9:30).
- 111.** LOMBARD, Jean, *Hannah Arendt. Éducation et Modernité*, Paris, L’Harmattan, 2003.
- 112.** MAGALHÃES, Theresa Calvet, “The Frailty of Action. Forgiving and Promising: the Redemption of Action through the Potentialities of Action itself in Arendt”, in <http://hannaharendt.net/research/Calvet.html> (29 de Outubro de 2008, 12:00).
- 113.** MARTINS, Carla, *Espaço Público em Hannah Arendt. O Político como relação e acção comunicativa*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2005.

- 114.** MAY, Larry; KOHN, Jerome (eds.), *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1997.
- 115.** MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (org.), *Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões, Memórias*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
- 116.** MORDECHAI, Gordon, “Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered”, *Educational Theory*, vol. 49, nº 2, 1999, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt.htm](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt.htm) (27 de Outubro de 2008, 9:30).
- 117.** MORUZZI, Norma Claire, *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2000.
- 118.** NARCY, Michel; TASSIN, Étienne (eds.), *Les Catégories de l’Universel: Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, L’Harmattan, 2001.
- 119.** NEWMAN, Jeffrey, “Hannah Arendt – Thinking in Circle”, *European Judaism*, vol. 34, nº 1, 2001, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt.htm](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt.htm) (28 de Outubro de 2008, 10:00).
- 120.** NYE, Andrea, *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York, Routledge, 1994.
- 121.** OSSWALD, Walter, “Hannah Arendt – resposta à questão judaica”, in *Brotéria*, Lisboa, Janeiro 1998, vol.146, pp. 47-63.
- 122.** O’SULLIVAN, N. K., “Politics, Totalitarianism and Freedom: the Political Thought of Hannah Arendt”, *Political Studies*, vol. XXI, nº 2, pp. 183-198, in

[http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource/s/jphil\\_articles/arendt-pol\\_thought.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource/s/jphil_articles/arendt-pol_thought.pdf) (25 de Outubro de 2008, 10:00).

**123.** OWENS, Patricia, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

**124.** PAREKH, Bhikhu C., *Hannah Arendt and the Search for a New Philosophy*, London, Macmillan, 1981.

**125.** PEREIRA, Helena de Faria Guimarães Sousa, *O Mal. Pensar com Hannah Arendt*, Lisboa, Rei dos Livros, 2003.

**126.** PIRRO, Robert C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Illinois, Northern Illinois University Press, 2001.

**127.** PITKIN, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

**128.** PODHORETZ, Norma, *Ex-friends: falling out with Allen Ginsberg, Lionel & Diana Trilling, Lillian Hellman, Hannah Arendt and Norman Mailer*, New York, Free Press, 1999.

**129.** POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2003.

**130.** PRINZ, Alois, *Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt. Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt, La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder, 2002 (2ª ed.).

- 131.** QUEIROZ, Regina; PROENÇA, João Tiago (eds.), *Hannah Arendt e o Político*, Cadernos de Filosofia, Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, N. 19/20, 2006.
- 132.** REINHARDT, Mark, *The Art of Being Free. Taking liberties with Tocqueville, Marx, and Arendt*, New York, Cornell University Press, 1997.
- 133.** RIESMAN, David, "The Origins of Totalitarianism by Hannah Arendt", *Commentary*, April 1951, in The Library of Congress, "The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress", Correspondence File 1938-1976, General, Riesman, David 1947-1956, Images 51-62.
- 134.** RING, Jennifer, *The Political Consequences of Thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*, New York, State University of New York Press, 1997.
- 135.** RING, Jennifer, "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor", *Political Theory*, vol. 19, nº 3, 1991, pp. 433-452, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil\\_articles/arendt-pariah.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resources/jphil_articles/arendt-pariah.pdf) (25 de Outubro de 2008, 11:00).
- 136.** ROBINSON, Jacob, *And the Crooked shall be made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, New York, Macmillan, 1965.
- 137.** ROSENMÜLLER, Stefanie, "«Virtue or Will» Two Notions of Freedom in the Concept of Arendtian Politics", in [http://www.hannaharendt.de/download/2\\_virtue\\_rosenmueller.pdf](http://www.hannaharendt.de/download/2_virtue_rosenmueller.pdf) (29 de Outubro de 2008, 11:30).
- 138.** ROVIELLO, Anne-Marie; WEYEMBERG, M. (org.), *Hannah Arendt et la Modernité*, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1992.

- 139.** SANTOS, Laura Ferreira dos, "Hannah Arendt: Sobre o Mal que é banal sem chegar a ser comum", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 2006, tomo 62, Fasc. 2-4, pp. 507-529.
- 140.** SCHUTZ, Aaron, "Theory as Performative Pedagogy: Three Masks of Hannah Arendt", *Educational Theory*, vol. 51, nº 2, 2001, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource/s/jphil\\_articles/arendt.htm](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobe/here/resource/s/jphil_articles/arendt.htm) (25 de Novembro de 2008, 12:20).
- 141.** SHARPE, Barry, *Modesty and Arrogance in Judgment: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*, Westport, Praeger, 1999.
- 142.** SHORTEN, Richard, *The Impact of totalitarianism in twentieth-century political thought: from Hannah Arendt to Jürgen Habermas*, Birmingham, University of Birmingham, 2003.
- 143.** SHORTEN, Richard, "Conceptions of 'the political': a note on contrasting motifs in Hannah Arendt's treatment of totalitarianism", in <http://hannaharendt.net/research/shortenII.html> (29 de Outubro de 2008, 11:00).
- 144.** TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Éditions Payot, 1992.
- 145.** TASSIN, Etienne, *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot & Rivages, 1999.
- 146.** TASSIN, Etienne, "The People do not Want", in [http://www.hannaharendt.de/download/1\\_thepeople.pdf](http://www.hannaharendt.de/download/1_thepeople.pdf) (29 de Outubro de 2008, 8:00).
- 147.** TLAVA, Gabriel Massoane, *Politics and Freedom: human will and action in the thought of Hannah Arendt*, Lanham, University Press of America, 1987.

- 148.** VALLÉE, Catherine, *Hannah Arendt: Socrate et la question du totalitarism, Hannah Arendt. Sócrates e a Questão do Totalitarismo*, trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 2003.
- 149.** VETLESEN, Arne Johan, "Hannah Arendt on Conscience and Evil", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, nº 5, London, 2001, pp. 1-33, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-conscience.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-conscience.pdf) (29 de Outubro de 2008, 8:30).
- 150.** VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- 151.** VILLA, Dana R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- 152.** VILLA, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- 153.** VILLA, Dana R., "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory*, vol. 20, nº 2, 1992, pp. 274-308, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-good\\_evil.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-good_evil.pdf) (25 de Outubro de 2008, 12:00).
- 154.** WANKER, William Paul, *Nous and Logos: Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*, New York and London, Garland, 1991.
- 155.** WHITFIELD, Stephen J., *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980.
- 156.** WILLIAMS, Garrath (ed.), *Hannah Arendt*, London, Routledge, 2006.

**157.** WILLIAMS, Garrath, "Ethics and Human Relationality: between Arendt's accounts of morality", in [http://www.hannaharendt.de/download/5\\_williams.pdf](http://www.hannaharendt.de/download/5_williams.pdf) (29 de Outubro de 2008, 7:30).

**158.** WOLIN, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001.

**159.** YAR, Majid, "From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, nº 2, 2000, pp. 1-27, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt-actor.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt-actor.pdf) (29 de Outubro de 2008, 10:00).

**160.** YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt – For the Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.

**161.** YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Why Arendt Matters?*, New Haven & London, Yale University Press, 2006.

**162.** ZUCKER, Steven, "Confrontations with Radical Evil: the ambiguity of myth and the inadequacy of representation", *Art History*, vol. 24, nº 3, 2001, in [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil\\_articles/arendt.htm](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/everythingthatusedtobehere/resources/jphil_articles/arendt.htm) (28 de Outubro de 2008, 14:00).





Outras obras/fragmentos:

**163.** ADORNO, Theodor, W., *Aesthetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp – Verlag, 1970.

**164.** ADORNO, Theodor W., *Teoria Estética*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2006.

**165.** ADORNO, Theodor W., *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, trad. Rolf Tiedemann, Stanford – California, Stanford University Press, 2003.

**166.** ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften 3, Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.

**167.** ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.

**168.** ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften 10.1, Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

**169.** ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften 10.2, Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

**170.** ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften 14, Dissonanzen Einleitung in die Musiksoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.

- 171.** ADORNO, Theodor W., *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*, trad. J. M. Bernstein, New York, Routledge, 2006.
- 172.** AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1995.
- 173.** AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, O Poder Soberano e a Vida Nua*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Editorial Presença, 1998.
- 174.** AGAMBEN, Giorgio, *Idea della Prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002.
- 175.** AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, trad. J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- 176.** AGOSTINHO, *La Création du Monde et le Temps*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 2005.
- 177.** AGOSTINHO, *Confissões*, trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- 178.** ANTUNES, Manuel, *Teoria da Cultura*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.
- 179.** AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, Madrid, La Editorial Catolica, 1959, Tomo III, qu. 78, art. 4, pp. 274-280.
- 180.** ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, trad. Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- 181.** ARISTÓTELES, *Politics*, trad. H. Rackham, London, Harvard University Press, 1990 (edição bilingue grego-inglês).
- 182.** ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, trad. David Ross, Oxford, Oxford University Press, 1998.

- 183.** BANKIER, David, *The Germans and the Final Solution. Public Opinion under Nazism*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1996.
- 184.** BARATA-MOURA, José, *Kant. Comunicações apresentadas ao Colóquio «Kant» organizado pelo Departamento de Filosofia em 25/11/1981*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1982.
- 185.** BARATA-MOURA, José, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- 186.** BARATA-MOURA, José, *O Outro Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- 187.** BARRENTO, João, *A Espiral Vertiginosa. Ensaio sobre a Cultura Contemporânea*, Lisboa, Cotovia, 2001.
- 188.** BARROW, R. H., *The Romans*, Middlesex, Penguin Books, 1985.
- 189.** BARTH, H., “Nature et société réconciliées: le Contrat Social”, in RIVELAYGNE, J., *Rousseau*, Paris, Firmin-Didot Étude, 1970, pp. 116-120.
- 190.** BAUDRILLARD, Jean; MORIN, Edgar, *A Violência do Mundo*, trad. Leneide Duarte-Plon, Rio de Janeiro, Anima, 2004.
- 191.** BAUDRILLARD, Jean, *La Société de Consommation*, Paris, Éditions Denoël, 1991.
- 192.** BAUDRILLARD, Jean, *La Transparence du Mal. Essai sur les Phénomènes Extrêmes*, Paris, Éditions Galilée, 1994.
- 193.** BAUMAN, Zygmunt, *Life in Fragments – Essays in Postmodern Morality*, *A Vida Fragmentada. Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 2007.

- 194.** BECK, Ulrich, *The Politics of Risk Society*, Cambridge, Polity Press/IPPR, 1998.
- 195.** BECKERT, Cristina (org.), *Ética Ambiental – uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- 196.** BELO, Filomena; OLIVEIRA, Ana, *A Revolução Francesa*, Coimbra, Quimera, 2001.
- 197.** BENNETT, Oliver, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001.
- 198.** BENOIST, Alain de, *Comunismo e Nazismo. 25 Reflexões sobre o Totalitarismo no Século XX (1917-1989)*, trad. Júlio Sequeira, Lisboa, Hugin, 1999.
- 199.** BERGSON, Henri, *L'évolution Créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941.
- 200.** BERLIN, Isaiah, *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- 201.** BERLIN, Isaiah, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, London, Pimlico, 2003.
- 202.** BISER, Eugen, “Ni Antéchrist ni a la recherche de Dieu (Incursion de Nietzsche dans le no man’s land «par delà Dieu»)”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1973, pp. 255-281.
- 203.** BLOCH, Charles, *Le III Reich et le Monde*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986.

- 204.** BLOCH, Marc, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, Paris, Armand Colin, s.d. (7ª ed.).
- 205.** BORGES, Jorge Luís, "El Hacedor", in *Obras Completas II (1952-1972)*, Barcelona, Emecé Editores, 1989.
- 206.** BORRADORI, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2003.
- 207.** BROOKER, Peter (ed.), *Modernism/Postmodernism*, London and New York, Longman, 1992.
- 208.** BURGELIN, P., "L'État de Nature", in RIVELAYGNE, J. (ed.), *Rousseau*, Paris, Firmin-Didot Étude, 1970, pp. 51-58.
- 209.** CARMELO, Luís, *Órbitas da Modernidade – da era do sujeito à consciência global*, Lisboa, Mareantes Editora, 2003.
- 210.** CAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995.
- 211.** CHAPPELL, Tim, *The Plato Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.
- 212.** CLENDINNEN, Inga, *Reading the Holocaust, Um Olhar sobre o Holocausto*, trad. A. Mata, Lisboa, Prefácio, 2007.
- 213.** COLLI, Giorgio, *Scritti su Nietzsche, Escritos sobre Nietzsche*, trad. Maria Filomena Molder, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.
- 214.** CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, in <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html> (1 de Novembro de 2007, 12:55).

- 215.** COOPER, David (ed.), *A Companion to Aesthetics*, Cambridge, Blackwell, 1996.
- 216.** CORREIA, Carlos João, *Mitos e Narrativas. Ensaio sobre a Experiência do Mal*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- 217.** DALBERG-ACTON, John Emerich Edward, *Lectures on the French Revolution*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000.
- 218.** DELEUZE, Gilles, *La Philosophie Critique de Kant*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998 (2ª ed.).
- 219.** DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1988 (7ª ed.).
- 220.** DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999 (3ª ed.).
- 221.** DENT, N. J. H., *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- 222.** DESCARTES, R., “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle” in André BRIDOUX (ed.), *Descartes. Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 875-901.
- 223.** DOCHERTY, Thomas (ed.), *Postmodernism. A reader*, Harvester Wheatsheaf Campus, 1993.
- 224.** EAGLETON, Terry, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.
- 225.** EAGLETON, Terry, *The Illusion of Postmodernism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

- 226.** ELIOT, T. S., *Notes towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber, 1949.
- 227.** ELIOT, T. S., “The Waste Land”, in *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, London, Faber and Faber, 1969.
- 228.** FARÍAS, Victor, *Heidegger et le Nazisme, Heidegger e o Nazismo*, trad. Maria do Carmo Eusébio Janeiro, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.
- 229.** FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1986.
- 230.** FINK, Eugen, *A Filosofia de Nietzsche*, trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- 231.** FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1990.
- 232.** FINKIELKRAUT, Alain, *L’Humanité Perdue. Essai sur le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- 233.** FONSECA, Gelson, *Rousseau e as Relações Internacionais*, São Paulo, Editora Universidade de Brasília, 2003.
- 234.** FOUCAULT, Michel, “Droit de mort et pouvoir sur sa vie”, in *Histoire de la Sexualité, 1- La Volonté de Savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, pp. 175-211.
- 235.** FURET, François, *La Révolution Française*, Paris, Hachette, 1998.
- 236.** FURET, François, *Pensar a Revolução Francesa*, trad. Rui Fernandes e Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1983.

- 237.** GAOS, Jose, *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1951.
- 238.** GELLATELY, Robert; GOLDENSOHN, Leon, *The Nuremberg Interviews – An American Psychiatrist’s Conversations With the Defendants and Witnesses*, *Entrevistas de Nuremberga. Revelações dos Nazis a um Psiquiatra Americano*, trad. Raquel Mouta, Lisboa, Tinta da China, 2006.
- 239.** GELLNER, Ernest, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, *Razão e Cultura. Papel Histórico da Racionalidade e do Racionalismo*, trad. Telma Costa, Lisboa, Teorema, 1995.
- 240.** GIBBON, Edward, *The Christians and the Fall of Rome*, London, Penguin Books, 2004.
- 241.** GIL, Fernando (coord.), *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- 242.** GILDIN, Hilail, *Rousseau’s Social Contract – the design of the argument*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- 243.** GOETHE, *Fausto*, trad. João Barrento, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1999.
- 244.** GOYARD-FABRE, S., “Contrat Social”, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, “Les Notions Philosophiques”, II, Tomo 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 475-477.
- 245.** GRAY, John, *Berlin*, London, Fontana Press, 1995.
- 246.** GRIMAL, Pierre, *L’Empire Romain, O Império Romano*, trad. Isabel Saint-Aubyn, Lisboa, Edições 70, 1999.



- 247.** GRIMAL, Pierre, *La Civilisation Romain*, Paris, Arthaud, 1962.
- 248.** GUIGNON, Charles B. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (2<sup>a</sup> ed.).
- 249.** HAAR, Michel, *Nietzsche et la Métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.
- 250.** HABERMAS, Jürgen, *Die Zukunft der Menschlichen Natur auf dem Weg zur Liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.
- 251.** HABERMAS, Jürgen, *O Futuro da Natureza Humana. A Caminho de uma Eugenia Liberal?*, trad. Maria Benedita Bettencourt, Coimbra, Almedina, 2006.
- 252.** HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken, Pensamento Pós-Metafísico*, trad. Lumir Nahodil, Coimbra, Almedina, 2004.
- 253.** HABERMAS, Jürgen, *On the Pragmatics of Communication, Racionalidade e Comunicação*, trad. Paulo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 2002.
- 254.** HABERMAS, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.
- 255.** HABERMAS, Jürgen, *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1993.
- 256.** HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John, *The Federalist Papers, O Federalista*, trad. Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte, Lisboa, Edições Colibri, 2003.
- 257.** HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

**258.** HEGEL, G. W. F., “Die absolute Freiheit und der Schrecken”, in *Phänomenologie des Geistes*, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/8phnm10.txt> (27 de Outubro de 2009, 19:30).

**259.** HEGEL, G. W. F., “Absolute Freedom and Terror”, in *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 355-363.

**260.** HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III, 3, § 258, in <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts/Dritter+Teil.+Die+Sittlichkeit/Dritter+Abschnitt.+Der+Staat/%5BDer+Staat%5D> (27 de Outubro de 2009, 17:00).

**261.** HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, III, 3, § 258, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 275-281.

**262.** HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit, O Conceito de Tempo*, trad. Irene Borges-Duarte, Lisboa, Fim de Século, 2003 (edição bilingue alemão-português).

**263.** HEIDEGGER, Martin, *Die Frage Nach Dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, in *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944* (Band 41), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

**264.** HEIDEGGER, Martin, *Que é uma Coisa?*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2002.

**265.** HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, in *Gesamtausgabe* (Band 5), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

**266.** HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura e João Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

- 267.** HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I, in Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Band 6.1), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- 268.** HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971.
- 269.** HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 2000.
- 270.** HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit, in Gesamtausgabe* (Band 2), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- 271.** HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- 272.** HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze, in Gesamtausgabe* (Band 7), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- 273.** HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1988.
- 274.** HEIDEGGER, Martin, "Zeit und Sein", in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1969, pp. 1-25.
- 275.** HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y Ser*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Editorial Tecnos, 2000, in [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo\\_y\\_ser.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_y_ser.htm) (6 de Março de 2008, 10:00).
- 276.** HEIDEGGER, Martin, *Ueber den Humanismus, Lettre sur L'Humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Éditions Montaigne, 1970 (edição bilingue alemão-francês).

- 277.** HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie. Zur «Zweiten Hälfte von «Sein und Zeit», La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- 278.** HILL, Claire Ortiz, *The Roots and Flowers of Evil in Baudelaire, Nietzsche, and Hitler*, Chicago, Open Court, 2006.
- 279.** HITLER, Adolf, “Years of study and suffering in Vienna”, “Philosophy and party”, “Propaganda and organization”, in *Mein Kampf*, trad. Ralph Manheim, London, Pimlico, 1994, pp. 18-60, 339-350, 527-543.
- 280.** HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- 281.** HUIZINGA, Johan, *Verzamelde Werken V, Cultuurgeschiedenis III, Homo Ludens*, H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V., Haarlem, 1950.
- 282.** HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens*, trad. Victor Antunes, Lisboa, Edições 70, 2003.
- 283.** HUTCHINGS, Kimberly, *Kant Critique and Politics*, London, Routledge, 1996.
- 284.** JACOB, André, *L’Homme et le Mal, O Homem e o Mal*, trad. Jorge Pinheiro, Lisboa, Instituto Piaget, 2000.
- 285.** JAEGER, Werner, *Paideia, die Formung des Griechischen Menchen, Paidéia. A Formação do Homem Grego*, trad. Artur M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- 286.** JAHANBEGLOO, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin. Recollections of an Historian of Ideas*, London, Phoenix, 1993.

**287.** JASPERS, Karl, *Einführung in die Philosophie*, Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck, 1973.

**288.** JASPERS, Karl, *Iniciação Filosófica*, trad. Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães, 1960.

**289.** JONAS, Hans, "The Burden and Blessing of Mortality", in *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, trad. Lawrence Vogel, Illinois, Northwestern University Press, 1996, pp. 87-98.

**290.** JÜNGER, Ernst, *An der Zeitmauer, Le Mur du Temps*, trad. Henri Thomas, Paris, Gallimard, 1994.

**291.** KAFKA, Franz, *Beschreibung Eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989.

**292.** KANT, Immanuel, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht, in Werke* (Band 6), Frankfurt am Main, Im Insel-Verlag, 1964.

**293.** KANT, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Victor Lyle Dowdell, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1996.

**294.** KANT, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Werke* (Band 6), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1964.

**295.** KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in Werke* (Band 6), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1964.

**296.** KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995.

- 297.** KANT, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Werke* (Band 1), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1960.
- 298.** KANT, Immanuel, *Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*, trad. Roger Kempf, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- 299.** KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke* (Band 4), Frankfurt am Main, Im Insel-Verlag, 1956.
- 300.** KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1992.
- 301.** KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften*, in *Werke* (Band 5), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1957.
- 302.** KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- 303.** KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke* (Band 4), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1956.
- 304.** KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1994.
- 305.** KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke* (Band 2), Frankfurt am Main, Im Insel-Verlag, 1956.
- 306.** KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- 307.** KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, in *Werke* (Band 4), Frankfurt am Main, Erschienen Im Insel-Verlag, 1956.

- 308.** KANT, Immanuel, *A Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamego, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- 309.** KANT, Immanuel, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, in <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Religion+innerhalb+der+Grenzen+der+blo%C3%9Fen+Vernunft> (14 de Janeiro de 2010, 16:00).
- 310.** KANT, Immanuel, *A Religião nos limites da simples Razão*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992.
- 311.** KIRK, G. S.; RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers, Os Filósofos Pré-socráticos*, trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- 312.** KOTEK, Joël; RIGOULOT, Pierre, *Le Siècle des Camps. Détention, Concentration, Extermination. Cent ans de Mal Radical*, JCLattès, 2000.
- 313.** LANG, Berel, *Heidegger's Silence*, New York, Cornell University Press, 1996.
- 314.** LAVROF, Dmitri Georges, *Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIII siècle, História das Ideias Políticas da Antiguidade ao fim do século XVIII*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa, Edições 70, 2006.
- 315.** LECERCLE, J.-L., "Introdução- A elaboração do «Contrato Social»", in ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do Contrato Social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trad. Maria José Marinho e Alberto Ferreira, Lisboa, Portugalia Editora, 1968, pp. 9-65.
- 316.** LEVI, Primo, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1993.

- 317.** LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Bernard Grasset, 1993.
- 318.** LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1991.
- 319.** LIPOVETSKY, Gilles, *Le Bonheur Paradoxal*, Paris, Éditions Gallimard, 2006.
- 320.** LOCKE, John, "Second Treatise of Government" in WOOTON, David, *Modern Political Thought. Readings from Machiavelli to Nietzsche*, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1996, pp. 310-386.
- 321.** LÖWITH, Karl, *Nietzsches philosophie der ewigen wiederkehr des gleichen*, Hambourg, Felix meiner Verlag GmbH, 1958.
- 322.** LÖWITH, Karl, *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Claman Levy, 1991.
- 323.** LUMSDEN, Robin, *Himmler's Black Order, A História Secreta da SS*, trad. José Pinto de Sá, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007.
- 324.** LYOTARD, Jean-François, *La Condition Postmoderne, A Condição Pós-Moderna*, trad. José Navarro, Lisboa, Gradiva, 2003.
- 325.** LYOTARD, Jean-François, *L'Inhumain. Causeries sur le temps, O Inumano. Considerações sobre o Tempo*, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre, Lisboa, Editorial Estampa, 1990.
- 326.** MACHADO, Roberto, *Zaratustra. Tragédia Nietzscheana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.



- 327.** MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M. (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- 328.** MAQUIAVEL, Nicolau, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio*, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, trad. Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994 (3ª ed.).
- 329.** MAQUIAVEL, Nicolau, *Il Principe*, *O Príncipe*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença, 2008.
- 330.** MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London and New York, Routledge, 2007.
- 331.** MARQUES, António, *A Razão Judicativa – estudos sobre Kant*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- 332.** MARQUES, António (org.), *Friedrich Nietzsche: Cem anos após o projecto “Vontade de Poder – Transmutação de todos os valores”*, Lisboa, Veja, 1989.
- 333.** MARSEILLE, Jacques, *Nouvelle Histoire de la France*, II – “De la Révolution à nos jours”, Paris, Perrin, 2002.
- 334.** MARTINS, Hermínio, *Hegel, Texas – e outros Ensaios de Teoria Social*, Lisboa, Século XXI, 1996.
- 335.** MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Band 1), Berlim, Dietz Verlag Berlin, 1979.
- 336.** MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Band 2), Berlim, Dietz Verlag Berlin, 1977.
- 337.** MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Band 3), Berlim, Dietz Verlag Berlin, 1978.

- 338.** MARX, Karl, *O Capital*, trad. António Dias Gomes, Lisboa, Edições Delfos, 1973 (dois volumes).
- 339.** McQUIRE, Scott, *Visions of Modernity. Representation, Memory, Time and Space in the Age of Camera*, London, SAGE, 1998.
- 340.** McTAGGART, J. M. E, "The Unreality of Time", in POIDEVIN, Robin Le; MACBEATH, Murray (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 23-34.
- 341.** MEHTA, J-L., *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York, Harper Torchbooks, 1971.
- 342.** MOLDER, Maria Filomena, *Semear na Neve – Estudos sobre Walter Benjamin*, Lisboa, Relógio d'Água, 1999.
- 343.** MONTESQUIEU, "Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et leur Décadence", in *Œuvres Complètes de Montesquieu II*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- 344.** MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois I, II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- 345.** MONTESQUIEU, "Dissertation sur la Politique des Romains dans la Religion", in *Œuvres Complètes de Montesquieu I*, Paris, Éditions du Seuil, 1949.
- 346.** MORFAUX, L.-M., "Sublime", *Encyclopédie Philosophique Universelle*, "Les Notions Philosophiques", II, Tomo 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 2484-2485.
- 347.** MORTON, Adam, *On Evil*, New York and London, Routledge, 2005.

**348.** MULHALL, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London and New York, Routledge, 2005 (2ª ed.).

**349.** MULHERN, Francis, *Culture/Metaculture*, London and New York, Routledge, 2006.

**350.** NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

**351.** NEIMAN, Susan, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004.

**352.** NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Kröners Taschenausgabe* (Band 75), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, s.d.

**353.** NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

**354.** NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 6), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

**355.** NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 6), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

**356.** NIETZSCHE, Friedrich, *O Anticristo, Ecce Homo e Nietzsche contra Wagner*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.

**357.** NIETZSCHE, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1964.

- 358.** NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968.
- 359.** NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* (“la gaya scienza”), in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 3), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- 360.** NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, trad. Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho, Lisboa, Relógio d’Água, 1998.
- 361.** NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 6), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- 362.** NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.
- 363.** NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 5), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- 364.** NIETZSCHE, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Relógio d’Água, 1999.
- 365.** NIETZSCHE, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches* (*Ein Buch für freie Geister*), in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke –Kritische Stienausgabe in 15 Bänden* (Band 2), Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- 366.** NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d’Água, 1997.

- 367.** NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, in *Kröners Taschenausgabe* (Band 76), Leipzig, Alfred Kröner Verlag, s.d.
- 368.** NIETZSCHE, Friedrich, *Para a Genealogia da Moral*, trad. José M. Justo, Lisboa, Relógio d'Água, 1999.
- 369.** NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, selecção, trad. Rui Chafes, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000 (edição bilingue alemão-português).
- 370.** OAKESHOTT, Michael, *Morality and Politics in Modern Europe*, *Moralidade e Política na Europa Moderna*, trad. António Machuco, Lisboa, Século XXI, 1995.
- 371.** ORTEGA Y GASSET, José, “La Deshumanización del Arte e Ideas sobre la Novela”, in *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983, pp. 351-428.
- 372.** ORTEGA Y GASSET, José, *La Deshumanización del Arte y Otros Ensayos de Estética*, *A Desumanização da Arte e outros Ensaaios de Estética*, trad. Miguel Serras Pereira, Coimbra, Almedina, 2003.
- 373.** ORTEGA Y GASSET, José, “La Rebelión de las Masas”, in *Obras Completas*, Tomo IV, Madrid, Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983, pp. 111-310.
- 374.** ORTEGA Y GASSET, José, “Pasado y Porvenir para el Hombre Actual”, in *Obras Completas*, Tomo IX, Madrid, Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983, pp. 645-663.
- 375.** PALMA, Norman, “Nietzsche et le devenir du monde”, in *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, pp. 371-402.

- 376.** PARKER, R. A. C., *The Struggle for Survival: The History of Second World War, História da Segunda Guerra Mundial*, trad. Maria João Freire, Lisboa, Edições 70, 2001.
- 377.** PASCAL, Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, s.d.
- 378.** PETERS, F. E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon, Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad. Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.
- 379.** PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- 380.** PLATÃO, *Fédon*, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, Livraria Minerva, 1988.
- 381.** PLATÃO, *Górgias*, trad. Margarida Leão, Lisboa, Lisboa Editora, 1997.
- 382.** PLATÃO, *Laws*, trad. Benjamin Jowett, Mineola and New York, Dover Publications, Inc., 2006.
- 383.** PLATÃO, *Statesman*, trad. Robin Waterfield, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- 384.** POIDEVIN, Robin Le, *The Images of Time. An essay on Temporal Representation*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- 385.** PONTALIS, J.-B. (dir.), *Le Mal*, Paris, Gallimard, 2002.
- 386.** POUND, Ezra, *ABC of Reading*, New York, A New Directions Paperbook, 1934.
- 387.** POUND, Ezra, *The Cantos*, London, Faber and Faber, 1975.

- 388.** PRIGOGINE, Ilya, *La Fin des Certitudes: Temps, Chaos et les Lois de la Nature*, *O Fim das Certezas – o Tempo, o Caos e as Leis da Natureza*, trad. Jorge Alves, Lisboa, Gradiva, 1996.
- 389.** RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- 390.** RAWLS, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- 391.** READ, Herbert, *To Hell with Culture. And other essays on art and society*, London and New York, Routledge, 2002.
- 392.** RICOEUR, Paul, *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- 393.** ROBALO, Manuel; MATA, Miguel (eds.), *50 Grandes Discursos da História*, trad. Joana Rosa, Sofia Carvalho, Miguel Mata, Lisboa, Edições Sílabo, 2005.
- 394.** ROSSET, Clement, *La force majeure*, Paris, Éditions du Minuit, 1983.
- 395.** ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, III – “Du Contrat Social; Écrits Politiques”, Paris, Gallimard, 1975.
- 396.** SAFRANSKI, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit, Martin Heidegger. Between Good and Evil*, trad. Ewald Osers, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- 397.** SANER, Hans, *Kant’s Political Thought – its Origins and Development*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

- 398.** SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.
- 399.** SANTOS, Leonel Ribeiro dos (org.), *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- 400.** SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.
- 401.** SCHILLER, Friedrich, *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, trad. Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.
- 402.** SEDGWICK, Peter R. (ed.), *Nietzsche: a critical reader*, Oxford and Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.
- 403.** SLOTERDIJK, Peter, *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik, A Mobilização Infinita. Para uma Crítica da Cinética Política*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2002.
- 404.** SLOTERDIJK, Peter, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, No Mesmo Barco. Ensaio sobre a Hiperpolítica*, trad. Hélder Lourenço, Lisboa, Século XXI, 1996.
- 405.** SOBOUL, Albert, *La Révolution Française, I: De la Bastille a la Gironde*, Paris, Gallimard, 1967.
- 406.** SOBOUL, Albert, *La Révolution Française, II: De la Montagne a Brumaire*, Paris, Gallimard, 1964.
- 407.** SORELL, Tom, *Hobbes*, London, Routledge, 1991.



- 408.** SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.
- 409.** SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Caracterização Trágica do Nihilismo em Nietzsche*, Lisboa, 1994 (Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade Nova de Lisboa).
- 410.** SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *O Regresso da América. Que Futuro Depois do Império?*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2008.
- 411.** STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1987.
- 412.** STEINER, George; SPIRE, Antoine, *Barbarie de l'ignorance*, Saint-Étienne, Éditions de L'Aube, 2000.
- 413.** STEINER, George; LADJALI, Cécile, *Éloge de la Transmission. Le maître et l'élève*, Paris, Hachette Littératures, 2007.
- 414.** STEINER, George; JAHANBEGLOO, Ramin, *Entretiens*, Paris, Éditions du Félin, 1992.
- 415.** STEINER, George, *Errata: an Examined Life*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1997.
- 416.** STEINER, George, *Grammars of Creation*, London, Faber and Faber, 2001.
- 417.** STEINER, George, *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, London & Boston, Faber & Faber, 1978.
- 418.** STEINER, George, *Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

**419.** STEINER, George, *Les Logocrates, Os Logocratas*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 2006.

**420.** STEINER, George, *No Passion Spent – Essays 1978-1995, Paixão Intacta – Ensaios 1978-1995*, trad. Margarida Periquito e Victor Antunes, Lisboa, Relógio d'Água, 2003.

**421.** STOCK, Gregory, *Redesigning Humans. Choosing our Children's Genes*, London, Profile Books, 2002.

**422.** SWERDLOW, Noel M., "Galileo's Discoveries with the Telescope and their Evidence for the Copernican Theory" in MACHAMER, Peter (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 244-270.

**423.** TAYLOR, A. E., *Socrates*, London, Peter Davies, 1951.

**424.** THIELE, Leslie Paul, *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics, Martin Heidegger e a Política pós-moderna*, trad. Ana Matoso Mendes, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

**425.** THOMAS, D. A. Lloyd, *Locke. On Government*, London, Routledge, 1995.

**426.** TINLAND, Olivier (ed.), *Nietzsche. Penseur du Chaos Moderne*, Paris, Éditions Scali, 2007.

**427.** TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique I et II, in Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1992.

**428.** TRÍAS, Eugenio, "Estética y Teleología en la Crítica del Juicio", in MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 308-322.

429. TRÍAS, Eugenio, *Lo Bello y lo Siniestro*, Barcelona, Editorial Ariel, 1999.
430. TRÍAS, Eugenio, "Vigencia de Heidegger", HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 8-22, in <http://www.heideggeriana.com.ar> (20 de Abril de 2008, 23:00).
431. TROTIGNON, Pierre, *Heidegger, Heidegger*, trad. Armindo José Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 1990.
432. VIRGÍLIO, *The Eclogues. The Georgics*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
433. VOEGELIN, Eric, *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, trad. Mendo Castro Henriques, Lisboa, Edições Ática, 1996.
434. VOVELLE, Michel, *La Mentalité Révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, Paris, Éditions sociales, 1989.
435. WAELHENS, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955 (4ª ed.).
436. WAGNER, Richard, *Die Kunst und die Revolution, A Arte e a Revolução*, trad. José M. Justo, Lisboa, Edições Antígona, 2000.
437. WARD, Keith, *God: A Guide for the Perplexed, Deus e os Filósofos*, trad. Pedro Soares, Cruz Quebrada, Estrela Polar, 2007.
438. WAUGH, Patricia (ed.), *Postmodernism. A reader*, London, Edward Arnold, 1993.

**439.** WHITE, Lynn, “The Historical Roots of our Ecological Crisis” in *Science*, vol. 155, nº 3767, 1967, pp. 49-53.

**440.** WHITELEGG, John, “A poluição do tempo” in WAKEFORD, Tom; WALTERS, Martin (ed.), *Science for the Earth: Can Science make the World a Better Place?, Ciência para a Terra – pode a ciência criar um mundo melhor?*, trad. Maria Filomena Duarte, Lisboa, Terramar, 1998, pp. 123-148.

**441.** WOOD, David, *Time after Time*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2007.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO



**ADLER**, L. K. – 401.  
**ADORNO**, T. – 161, 261-264, 266, 271, 283, 298, 540.  
**AGAMBEN**, G. – 93-94, 534-535, 657.  
**AGOSTINHO** – 17-18, 74, 241, 324, 522.  
**ALEXANDER**, E. – 559.  
**AMÉRY**, J. – 413.  
**ANDRÉ**, J. G. – 353.  
**ÂNGELO**, M. – 263.  
**AQUILES** – 228.  
**AQUINO**, T. – 104-105.  
**ARDIEU** – 428.  
**ARENDT**, M. – 418.  
**ARISTÓTELES** – 93-94, 124, 126, 202-204, 238, 383.  
**ARON**, R. – 449.  
**ASCHHEIM**, S. E. – 128, 241, 402, 590, 593, 608.  
**AUDEN**, W. H. – 564, 624.  
  
**BACON**, F. – 150-151.  
**BARATA-MOURA**, J. – 182, 206-207.  
**BÁRCENA**, F. – 287.  
**BARNOUW**, D. – 99, 593.  
**BARRENTO**, J. – 235, 261, 271.  
**BARROW**, R. H. – 339.  
**BARTH**, H. – 360.  
**BAUDELAIRE**, C. – 156.  
**BAUDRILLARD**, J. – 261-262.  
**BAY**, C. – 610.  
**BECK**, L. W. – 197.  
**BECK**, U. – 110-111.  
  
**BEETHOVEN**, L. – 540-541.  
**BEINER**, R. – 237-239, 480-481, 532-533.  
**BELL**, D. – 607.  
**BENJAMIN**, J. (Historicus) – 589.  
**BENJAMIN**, W. – 45, 652.  
**BENNETT**, O. – 263, 283.  
**BENOIST**, A. – 449-450.  
**BERGEN**, B. J. – 610.  
**BERLIN**, I. – 128, 393-394.  
**BERNARDO**, S. – 45.  
**BERNAUER**, J. W. – 81.  
**BERNSTEIN**, R. J. – 437, 560, 600-601, 632, 658.  
**BIRULÉS**, F. – 95.  
**BLOCH**, M. – 537.  
**BLÜCHER**, H. – 298, 559.  
**BOHR**, N. – 109.  
**BORGES**, J. L. – 72.  
**BORKENAU**, F. – 402.  
**BRACTON**, H. – 353.  
**BROOKER**, P. – 199.  
**BRUNO**, G. – 47.  
**BUCKLER**, S. – 630.  
**BUDA** – 469-470.  
**BURKE**, E. – 314-315.  
  
**CÁLICLES** – 427, 570.  
**CAMBON**, P.-J. – 312.  
**CAMERON**, J. M. – 623.  
**CAMUS**, A. – 298.  
**CANOVAN**, M. – 136, 142.  
**CARMO FERREIRA**, M. J. – 206.

**CAROSSA**, H. – 542.  
**CASSINELLI**, C. W. – 381.  
**CATÃO** – 29, 235.  
**CELAN**, P. – 258.  
**CHAR**, R. – 37, 258.  
**CÍCERO** – 29, 150, 218, 244.  
**CLAPP**, F. M. – 559.  
**CLEMENCEAU**, G. – 123.  
**COHEN**, (Mrs.) – 559.  
**COLERIDGE**, S. T. – 11.  
**CONDORCET** – 312.  
**CONSTANT**, B. – 128, 373.  
**COOPER**, L. A. – 135-136, 142.  
**COPÉRNICO**, N. – 316.  
**CORNEILLE**, P. – 114.  
**CORREIA**, C. J. – 18, 298.  
**COTTON**, J. – 348.  
**COUTHON**, G. – 379.  
**CRICK**, B. – 128, 401, 593.  
**CRUZ**, M. – 95.  
**CURTIUS**, E. R. – 542.  
**CUSA**, N. – 47.  
  
**DAMOCLES** – 120-121.  
**DELEUZE**, G. – 464, 477, 483.  
**DEMÓCRITO** – 573.  
**DENNENY**, M. – 235-236.  
**D' ENTRÈVES**, M. P. – 141, 238.  
**DESCARTES**, R. – 51-58, 78, 84, 207.  
**DIENSTFREY**, H. – 589.  
**DISCH**, L. J. – 142.  
**DREYFUS**, A. – 123.  
**DUARTE**, A. – 94-95.

**DUCHAMP**, M. – 164.  
  
**ÉACO** – 427.  
**EAGLETON**, T. – 150-151, 153, 156.  
**EICHMANN**, A. – 235, 447, 553, 559-560, 564-568, 575-578, 580-584, 586-587, 589-594, 599-611, 613, 615, 631-634.  
**ELIOT**, T. S. – 156, 253, 298, 594.  
**ELLIOTT**, G. P. – 593.  
**EPISTEMON** – 53.  
**ESQUIROL**, J. E. – 95.  
**ESTALINE**, J. – 393, 401, 436, 451, 541, 616.  
**EUDOXE** – 53, 57.  
  
**FAULKNER**, W. – 138.  
**FICHTE**, J. G. – 206.  
**FINK**, E. – 460, 463, 480.  
**FINK**, L. L. – 559.  
**FINKIELKRAUT**, A. – 260, 263, 267, 282, 617-618.  
**FITZGIBBON**, C. – 589.  
**FONSECA**, G. – 373.  
**FOUCAULT**, M. – 93-94.  
**FRANK**, A. – 631.  
**FRANK**, H. – 584.  
**FRANK**, P. – 71.  
**FREUDIGER** (Mr.) – 591.  
**FURET**, F. – 352.  
  
**GALILEI**, G. – 51, 77.  
**GAUS**, G. – 39, 74, 590, 628.  
**GELVEN**, M. – 508.



**GIDE**, A. – 402.

**GLADSTONE**, W. – 352.

**GLÁUCON** – 427.

**GOETHE**, J. W. – 235, 278.

**GOTTSEGEN**, M. G. – 96.

**GRAFTON**, S. – 594, 597.

**GRAY**, J. G. – 559.

**GRIMAL**, P. – 337.

**GUIGNON**, C. B. – 502.

**GURIAN**, W. – 173.

**HAAR**, M. – 486.

**HABERMAS**, J. – 60, 108, 528.

**HAHA**, N. – 559.

**HAMILTON**, A. – 349-350, 356, 368,  
372, 376-377.

**HAMPTON**, J. – 345.

**HARRINGTON**, J. – 348.

**HEGEL**, G. W. – 26, 71, 125, 206-207,  
370-371, 452.

**HEIDEGGER**, M. – 11, 13, 27, 47, 71-  
-72, 113, 116, 136, 142, 154, 157,  
161-164, 170, 205-206, 233, 255, 299,  
452-456, 461, 466, 470, 475-476,  
480-482, 487, 495-521, 542, 570-572,  
593, 620-621, 624.

**HEMPHILL**, M. J. – 559.

**HERACLITO** – 458.

**HERÓDOTO** – 217-218, 249, 546.

**HIGGINS**, K. M. – 470.

**HILL**, M. A. – 40, 96, 236, 240-241,  
294, 299, 556, 610.

**HITLER**, A. – 390, 393, 401, 436, 439,  
450-451, 541-542, 549, 553, 609, 616.

**HOBBS**, T. – 202, 344-345.

**HOFFMAN**, P. – 501-502.

**HOGGART**, H. R. – 263.

**HÖLDERLIN**, F. – 116.

**HOMERO** – 41, 132-133, 216-217.

**HORKHEIMER**, M. – 271.

**HOWE**, I. – 259.

**HUIZINGA**, J. – 264.

**HUSSERL**, E. – 629.

**HUTCHINGS**, K. – 238.

**ISAAC**, J. C. – 298.

**JAHANBEGLOO**, R. – 128, 164, 173,  
258, 269, 286, 290, 542.

**JANUS** – 338.

**JASPERS**, K. – 210, 225-226, 241,  
373, 436, 542, 559, 609, 620-621.

**JAY**, J. – 349-350, 356, 368, 372, 376-  
-377.

**JEFFERSON**, T. – 331, 349, 385-387.

**JESUS CRISTO** – 421, 424-427, 430,  
450.

**JONAS**, H. – 517, 531, 542, 593.

**JÜNGER**, E. – 114.

**KAFKA**, F. – 21-22, 25-26, 30, 35, 37,  
99, 145, 474.

**KANT**, I. – 13, 104-105, 152, 157, 168-  
-169, 175, 178-213, 215, 225, 228,  
231-232, 234, 236-239, 324-325, 344,  
373, 459, 483-486, 550, 564-565, 584.

**KIERKEGAARD**, S. – 406-407.

**KING**, R. H. – 528.

**KIRK**, G. S. – 27, 182.

**KLEIST**, H. – 164.  
**KOCH**, T. – 593.  
**KOESTLER**, A. – 402.  
**KOKOSCHKA**, O. – 542.  
  
**LADJALI**, C. – 156, 278.  
**LAKMAKER**, S. – 589.  
**LAQUEUR**, W. – 590.  
**LECERCLE**, J.-L. – 357.  
**LECLERC**, C. – 378.  
**LEFEBVRE**, H. – 315.  
**LEIBNIZ**, G. – 327, 546.  
**LENINE**, V. – 436.  
**LEVI**, P. – 439-440, 444, 447-449, 544, 614, 618, 629.  
**LEVIN**, M. – 136.  
**LEVINAS**, E. – 507-508.  
**LIPOVETSKY**, G. – 83.  
**LÍVIO**, T. – 350.  
**LOCKE**, J. – 68, 81, 341-347.  
**LOU-SALOMÉ**, A. – 473.  
**LÖWITH**, K. – 470, 517, 542, 593.  
**LUCAS**, F. – 609.  
**LUCAS**, S. – 424.  
**LYOTARD**, J. F. – 88, 197-198.  
  
**MACHADO**, R. – 466, 470-471, 473, 479-481, 486.  
**MADISON**, J. – 349-350, 356, 368, 372, 376-377, 380, 383-384, 386.  
**MAGNUS**, B. – 470.  
**MAIOR**, J. – 559.  
**MALRAUX**, A. – 402.  
**MANN**, T. – 542.  
  
**MANNHEIM**, K. – 450.  
**MAQUIAVEL**, N. – 349-350, 555-556.  
**MARAT**, J.-P. – 389.  
**MARCUSE**, H. – 115, 517, 542, 593.  
**MARKUS**, F. – 560.  
**MARTINS**, H. – 71, 125.  
**MARX**, K. – 81-82, 86-87, 373, 406-408.  
**McCARTHY**, M. – 87, 236, 240, 590-591, 598.  
**McQUIRE**, S. – 636-637.  
**MEIER-CRONEMEYER**, H. – 632.  
**MERCÚRIO** – 265.  
**MERLIN**, S. – 559.  
**MILTON**, J. – 164.  
**MINERVA** – 338.  
**MINOS** – 427.  
**MOLDER**, M. F. – 45.  
**MOMMSEN**, T. – 151.  
**MONTESQUIEU**, C. – 332, 338, 352, 380, 448.  
**MORNET**, D. – 357.  
**MORTON**, A. – 579, 605-606.  
**MOZART**, W. A. – 263.  
**MUSMANNO**, M. A. – 589-590, 593.  
**MUSSOLINI**, B. – 393.  
  
**NABAIS**, N. – 470.  
**NEIMAN**, S. – 241, 413, 578, 593, 607-609, 629.  
**NIETZSCHE**, F. – 51, 205, 228-229, 262, 405-407, 425-426, 442, 452-491, 493, 518, 523, 530-531, 533, 613, 619, 624, 648.

**NOVALIS** – 28, 112, 273.

**ORTEGA Y GASSET**, J. – 11, 169,  
259-260, 265, 278-279, 286, 298.

**ORWELL**, G. – 402.

**O’SULLIVAN**, N. K. – 135, 141-142,  
398.

**PALMA**, N. – 470.

**PANNWITZ** – 618.

**PARMÉNIDES** – 26-28, 205, 337,  
454, 573.

**PASCAL**, B. – 203-204, 452.

**PATERSON**, T. G. – 401.

**PAVLOV**, I. – 446.

**PAZ**, O. – 269.

**PENÉLOPE** – 31, 36, 41, 653.

**PÉRICLES** – 349.

**PETRÓNIO** – 298.

**PILATOS**, P. – 582.

**PISÍSTRATO** – 126.

**PITÁGORAS** – 182.

**PLANCK**, M. – 109.

**PLATÃO** – 27-28, 124-126, 183, 202-  
-205, 207, 244, 337, 383, 406-407,  
409, 411-412, 419-420, 422, 425-431,  
433-434, 442-443, 454, 457, 515, 570,  
573, 603, 647, 651.

**POIDEVIN**, R. – 552.

**POLIAKOV**, L. – 401, 445, 591.

**POLIANDRE** – 57.

**POLIXENES** – 151.

**POUCHKINE**, A. – 290.

**POUND**, E. – 149, 161, 242.

**POWERS**, T. – 560.

**PRIGOGINE**, I. – 112.

**PRINZ**, J. – 589-590.

**RAVEN**, J. E. – 27, 182.

**RAWLS**, J. – 344.

**READ**, H. – 288, 541-542.

**REIF**, A. – 390, 529.

**RICARDO III** – 574.

**RICOEUR**, P. – 68.

**RIESENFELD**, F. C. – 559.

**RIESMAN**, D. – 548, 563.

**RILKE**, R. M. – 542.

**RING**, J. – 524.

**ROBESPIERRE**, M. – 312-315, 355,  
357, 366, 368, 374, 378-379, 393,  
431.

**RODAMANTO** – 427.

**ROGAT**, Y. – 615.

**ROMAINS**, J. – 446.

**ROSSET**, C. – 486.

**ROUSSEAU**, J.-J. – 128, 344, 352,  
357-365, 368-379, 393-394.

**ROUSSET**, D. – 447.

**RUPPEL**, I. – 559.

**RYLE**, G. – 322.

**SAINT-JUST**, L. – 379, 389.

**SANTOS**, L. R. – 191, 197, 208.

**SCHELLING**, F. – 206.

**SCHILLER**, F. – 190, 199.

**SCHMIDT**, A. – 610.

**SCHOLEM**, G. – 566-567, 591, 598,  
600-601, 604, 606.

**SCHOPENHAUER**, A. – 27, 469-470.  
**SCHRÖDINGER**, E. – 58.  
**SCHUBERT**, F. – 542.  
**SCHUTZ**, A. – 657.  
**SERVATIUS**, R. – 590.  
**SHAHAK**, I. – 560.  
**SHAKESPEARE**, W. – 151, 263, 267, 574, 643, 652.  
**SHAWN**, W. – 590, 593.  
**SHAYS**, D. – 386.  
**SIBILA** – 298.  
**SIEYÈS**, E. J. – 366.  
**SILONE**, I. – 402.  
**SÍMIAS** – 428.  
**SLOTERDIJK**, P. – 115, 298, 436.  
**SMITH**, A. – 88.  
**SOBOUL**, A. – 355.  
**SÓCRATES** – 27-28, 204, 206, 225-226, 241, 380, 427-428, 570, 573, 586.  
**SOROMENHO-MARQUES**, V. – 349, 353-354, 356-357, 367-368, 372, 376-380, 386.  
**SPIRE**, A. – 152, 258, 658.  
**STEINER**, G. – 11, 152-153, 156, 164-166, 173, 254, 258, 263, 267-269, 278, 286, 290, 444, 504, 508, 513, 540-542, 658.  
**STOCK**, G. – 137.  
**STRAUSS**, R. – 542.  
  
**TALES** – 207.  
**TAMINIAUX**, J. – 233.  
**TCHEKHOV**, A. – 164.  
  
**TEMPEST**, D. S. – 239.  
**THIELE**, L. P. – 517-518.  
**THOMSON**, K. W. – 239.  
**TOCQUEVILLE**, A. – 303, 317, 352-353.  
**TRÍAS**, E. – 512.  
**TUCÍDIDES** – 217-218.  
  
**ULISSES** – 41, 217.  
  
**VALÉRY**, P. – 28.  
**VAN GOGH**, V. – 162.  
**VICO**, G. B. – 247.  
**VILLA**, D. R. – 136, 142, 518, 593.  
**VILLA**, J. M. – 298.  
**VIRGÍLIO** – 317, 522.  
**VOEGELIN**, E. – 418, 437.  
**VOVELLE**, M. – 312, 315, 335, 389.  
  
**WAGNER**, R. – 265.  
**WAUGH**, P. – 259.  
**WEBER**, M. – 450.  
**WELLMER**, A. – 96.  
**WERFEL**, F. – 542.  
**WOLIN**, R. – 517, 542, 593.  
**WOOD**, D. – 629.  
  
**XENOFONTE** – 28.  
  
**YAR**, M. – 238.  
**YOUNG**, G. M. – 255.  
**YOUNG-BRUEHL**, E. – 225-227, 233, 239-241, 298, 382, 401, 418, 437,

559, 589, 591, 606, 624, 631-633,  
657.

**ZENÃO** – 27.

**ZARATUSTRA** – 228-229, 425, 442,  
453, 460, 462-466, 468, 470-476, 479-  
482, 486-488, 491, 624.



## ÍNDICE TEMÁTICO





## **Acção**

como novidade / começo – 21, 48, 51, 63, 97-98, 118-120, 122, 124, 129-130, 143-144, 184, 215, 245-247, 275-276, 281, 284, 290-297, 299, 307-309, 311, 315-320, 322-338, 340, 385, 387, 389, 391, 398-400, 432, 446, 491-495, 509, 521-525, 527-535, 549-550, 644, 646, 648, 654, 656-657.

como *praxis* – 124.

e criação científica – 60, 70-71, 74, 96-97, 103, 117, 248.

e discurso – 66, 80, 97, 107-108, 116, 130-131, 133, 135, 139, 141, 171-174, 178, 212-213, 216, 219, 222, 248, 494.

e espontaneidade – 91, 121, 126, 239, 326, 328-329, 333, 446-447, 524, 532, 543.

e fabricação / trabalho – 62, 64-66, 73, 120, 122-129, 157, 169, 171-172, 174, 222, 242, 322.

e grandeza / beleza – 131, 140-143, 171, 175, 214-224, 235, 243, 251.

e imprevisibilidade – 60, 119-124, 127, 129-130, 143, 215, 247, 250, 295, 308, 317, 320-322, 325-327, 333, 347, 424, 523.

e irreversibilidade – 119-122, 127, 424-425.

e labor – 90-91, 97, 101, 120, 135.

e liberdade (ver Liberdade: política / poder)

e natalidade (ver Natalidade)

e pensamento – 124, 203, 222, 239-241, 349, 645, 653-658.

e pluralidade (ver Pluralidade)

e sublime – 178, 189-191.

e tempo (ver Presente: intenso / hiato)

## **Alienação**

da Terra – 41, 47-51, 59-61, 68, 70-78, 91-92, 97, 101-103, 112-117, 145, 152, 643-644, 646, 653.

do mundo – 41, 47, 50-59, 68, 72, 74-78, 80, 83-84, 88, 90, 101, 117, 145, 643, 646, 653.

e ciência moderna – 47-48, 50, 53, 56, 58-63, 66-68, 70-78, 90, 97, 102-103, 105, 108-110, 112, 248, 250, 644.

## **América**

e Constituição (ver Constituição: Americana)

e crise na educação (ver Educação: crise na)

e Documentos do Pentágono – 547.

e igualdade – 288.

e Revolução (ver Revolução: Americana)

e técnica – 136-137.

## **Amor**

*amor fati* – 468, 477-478, 480-481.

pela beleza – 153-155, 170-173, 177, 223-224, 242, 244, 255, 257, 284, 538.

pela sabedoria – 241.

pelo mundo (*Amor Mundi*) – 50, 74-75, 97, 100, 142, 297, 657.

**Angústia** – 498-501, 506-508, 512.

**Antecipação** – 24, 33, 188, 242, 347, 414, 619, 623, 638, 651, 653, 655-656, 658.

**Arrependimento** – 574-576, 580-581, 583-585, 617, 632.

**Arte** – 105-106, 151, 154, 156-157, 161, 163-167, 170-174, 184, 194, 201, 208, 211, 221, 245, 255-256, 259, 262-263, 265, 273-274, 297, 540-542, 636.

**Autonomia** – 181-182, 188, 208, 225-227, 229, 232-236, 555, 569, 575, 578-582, 586-587, 597, 599-600, 602-604, 610, 635, 657.

### **Autoridade**

e Deus (ver Deus: e política)

e educação (ver Educação: e autoridade)

e política – 285-288, 290, 306, 332, 334, 336, 339, 345, 350-354, 356-358, 364-365, 368, 370-372, 374, 383-385, 387-390, 392-402, 409, 411-412, 420, 422-424, 431-432, 434-438, 445, 489, 491-492, 524-528, 530-532, 534, 538, 613, 623-624, 627, 631, 649, 651, 654, 656.

e Roma (ver Roma: e autoridade (*auctoritas*))

e totalitarismo (ver Totalitarismo: e autoridade)

**Belo** – 163, 169, 178-181, 184-188, 190-191, 193-195, 198, 200-202, 208-209, 211, 213-214, 222-223, 259, 266-267, 270.

### **Ciência moderna**

e acaso – 112.

e alienação (ver Alienação: e ciência moderna)

e compreensão – 108-113, 115-117, 328.

e cultura – 153.

e filosofia – 55, 110.

e política – 110, 137.

e produção industrial – 61, 73, 76, 90.

**Ciências sociais** – 392, 394, 396-397, 449-450, 625-626.

### **Companhia**

escolha da nossa – 105, 244, 258, 322, 519, 538-539, 544, 555, 557, 570, 574, 611-612, 617, 619, 633-634, 650. ilusão da – 85, 88-90, 260-261.

### **Compreensão**

condições elementares da – 102, 107, 130, 212, 233, 517, 552.

e ciência moderna (ver Ciência moderna: e compreensão)

e tradição (ver Tradição: e compreensão)

o elogio da – 101, 105, 131, 184-185, 187, 519, 553, 563, 592, 606-607, 613, 620, 622-627, 629-631, 633-636, 638, 646-652, 655-657.

### **Comunicação**

e pensamento / juízo – 105, 178, 184-187, 194, 200-201, 204, 206-211, 215, 223-227, 229, 233, 236, 242-245, 253, 258, 261, 263, 269-270, 273, 281, 297, 299, 322, 415, 520, 538-539, 570, 579, 619, 621-622, 630, 637, 645, 650, 653, 656-657.

e sentido comum / linguagem natural – 104-105, 108.

**Condição humana** – 24, 46, 66, 101, 122, 128, 218, 276, 292, 520, 561, 571, 592, 600.

**Consciência** – 556, 569-575, 583-584, 586, 595-599, 605, 610-611, 617, 632, 634, 649.

moral – 556, 617, 619.

**Consentimento** – 341-346, 348-350, 383-384, 387, 395, 432, 603.

**Constituição** – 392, 395, 398, 529.

Americana – 334, 336, 339, 349-356, 371, 376-377, 384-387, 389-390, 398, 432-433, 526.

de Weimar – 436.

Constituições contemporâneas – 390.

Constituições dos Estados americanos – 331, 433.

Constituições em França – 356-357, 369-372, 384, 390.

**Consumo** – 45-47, 68-69, 73-74, 76, 80-93, 96-97, 101-102, 116-117, 132, 134-135, 149, 165, 168, 170, 254, 258-269, 271-272, 282, 284-285, 297, 400.

**Contrato Social**

e consentimento (ver Consentimento)

e contrato mútuo (ver Promessa: e contrato mútuo)

teorias modernas – 340-349, 357-365, 368-379, 383.

**Cristianismo**

e Roma – 421-424, 430, 436, 442, 451, 524, 528, 535.

era cristã – 78-80, 90, 137, 331, 412, 458.

religião cristã – 331-332, 350, 395, 397, 411-412, 417-418, 420-434, 442-443, 445, 449-451, 461, 463, 467, 469, 471, 476, 483, 485, 488, 524, 526-528, 534, 586, 615, 627, 656.

**Cuidado** – 501-506, 508, 510, 512, 571-572.

**Culpa** – 574-575, 581-583, 585, 587.

**Cultura** – 149-155, 157, 170-173, 183, 211, 532.

atitude cultural – 155-157, 168, 170, 177, 185, 213, 215, 223-225, 239, 243-245, 251, 253, 257, 259-261, 263, 265, 269-275, 281-282, 284, 291, 540-542, 579, 635-636, 653.

crise cultural – 85, 254-275, 296, 298.

e ciência moderna (ver Ciência moderna: e cultura)

e educação (ver Educação: e cultura)

e ética (ver Ética: e cultura)

e juízo – 224-225, 243-246.

e liberdade – 152.

e natureza – 149-151.

e pensamento – 158-161, 166.

e política – 105, 172-175, 178, 201, 211-213, 215, 246.

e religião – 417.

e tangibilidade (ver Mundo: e tangibilidade).

em sentido sociológico – 155-157, 161.

objecto cultural / obra de arte – 106, 140, 142-144, 155-161, 163-175, 177-178, 184-185, 211-216, 221-224, 242-246, 251, 254-262, 265-272, 274-275, 281-286, 290-291, 296-297, 538, 540-542, 645, 651, 654, 656.

*versus* deserto (ver Deserto)

**Dasein** – 495-513, 515-521, 570-572.

**Democracia** – 95, 123-124, 378, 380-382, 488.

**Desacompanhamento** – 28-29, 77, 83, 85, 253-254, 260, 264, 538-540, 543, 554, 557, 570, 594, 607, 611-612, 635, 637, 645-646, 648, 650, 653.

**Deserto** – 41, 149, 152, 170, 174, 183, 253-254, 263-264, 272-273, 283-284, 286, 296-298, 355, 538-540, 542-543, 545, 554, 557, 588, 594, 607, 609, 611-612, 619, 621, 635-637, 639, 643-650, 652-656, 658.

**Desinteresse** – 168-169, 175, 177, 182, 200, 213, 256-257, 259, 274, 283, 541.

**Desobediência civil** – 306, 316, 347.

**Deus** – 416-419, 425, 454, 461, 476, 522, 534-535, 548, 556, 608, 616-617, 619, 632.

a morte de – 411, 421, 434, 436, 442, 444-445, 451-452, 454-470, 480, 482, 486-487, 490-492, 523-524, 526-527, 530, 533-535, 613, 616, 618-619.

e política – 331-332, 350, 395, 406, 412, 416, 419-420, 422-424, 430-436, 442, 444-445, 451-453, 491-492, 523-524, 526-527, 530, 534, 613, 623, 647, 651, 656.

**Ditadura** – 393, 437-441, 543.

**Dúvida cartesiana** – 51-54, 56-58, 78, 207.

## **Educação**

auto-educação – 255-257, 260, 274-275.

crise na – 276, 278-292, 296-298.

e aprendizagem / ensino – 275, 279-283, 285, 293, 295.

e autoridade – 279, 281-282, 284-290.

e cultura – 254, 265, 269, 273-277, 281-286, 290-291, 293, 295-299.

e mundo – 276-287, 289-296.

e pedagogia – 275, 278-280.

e política – 289, 291-296, 299.

**Entretenimento** – 85, 251, 254, 260-267, 269-272, 281-284, 287, 297, 400, 452, 530, 539, 541.

**Esfera privada** – 83, 92, 94, 124-126, 135, 175, 234, 273, 287-290, 297, 385-386, 390, 408, 518, 539, 545, 635, 648.

e totalitarismo (ver Totalitarismo: e destruição da esfera privada)

**Esfera pública** – 78-79, 83, 88, 92-94, 97-98, 105-109, 119, 122-126, 128, 130-131, 135, 140-142, 144, 173-175, 177, 179, 183-185, 191, 202, 204, 209, 211-213, 215-217, 220-221, 223-224, 226, 229-230, 236, 238-239, 243-244, 251, 253-254, 264, 268-270, 272-273, 277, 281, 287, 289, 297, 311, 322, 329, 345, 355, 367, 369, 375-377, 380-382, 384, 387, 389, 391, 398, 400, 406, 416, 422, 429, 433, 489, 509, 514-518, 520, 528-529, 533, 538-539, 542-543, 571, 579, 636-637, 644, 646, 648, 653.

e totalitarismo (ver Totalitarismo: e destruição da esfera pública)

**Espacialidade** – 23, 25, 28-29.

**Espectador** – 38, 106-107, 131-132, 136, 138-139, 142, 144, 170-171, 173-175, 177-178, 182-185, 187, 190-191, 200, 202, 212, 223, 235, 237-239, 243, 245-247, 251, 257-258, 262, 299, 528, 533, 542, 636.

**Esquecimento** – 132, 139, 144, 218, 221, 356, 533, 537-540, 542, 545, 547, 554, 562, 584-587, 595-596, 611, 623-625, 635, 637, 646, 648-650, 652.

**Estética** – 106, 163-164, 175, 178, 184, 188-189, 208-209, 211-213, 215, 225, 245, 325, 555.

**Eternidade**

como desejo metafísico – 26-27, 30, 132-134, 158.

e natureza – 19, 46, 63, 134, 218-219, 247, 493.

*versus* imortalidade – 132-133, 247.

*versus* intemporalidade – 158-159.

**Eterno Retorno** – 452, 469-483, 485-487, 490-491, 493, 533, 649.

**Ética**

e cultura – 261-262.

e dever – 152, 196, 198, 565, 584.

e política – 196, 215.

e sublime (ver Sublime)

**Europa** – 137, 331, 390, 528.

**Existência** – 24, 29, 34, 53, 55-56, 65, 97, 218, 411, 414-415, 470, 478, 493, 495, 498, 500-501, 504-506, 509-510, 512-514, 516-517, 532-533, 538, 546,

561-565, 567, 592, 598-600, 602, 620-621, 650.

**Fabricação** – 56, 60-63, 66-67, 70-76, 90-91, 96, 106, 114, 125-127, 141, 155, 160, 162, 166, 169-174, 544.

como edificação – 154, 516.

como *poiesis* – 126, 154, 516.

e acção (ver Acção: e fabricação / trabalho).

**Federalismo** – 348-349, 353, 376-377, 380, 382, 528-529.

*Federalist Papers* – 349-350, 356, 368, 372, 376-377, 380.

**Felicidade**

ilusão da – 85, 87-88, 261-262.

valor da – 76, 78.

**Filistinismo** – 171-173, 255-257, 259, 265, 274.

**Filosofia** – 27-29, 40, 106, 125, 182, 202, 205, 207-208, 241, 273, 297, 299, 318, 321-323, 326, 328, 410, 412, 419, 488, 514, 517, 530-531, 546, 571, 573, 608, 619-621, 624, 626, 647, 650-651.

e ciência moderna (ver Ciência moderna: e filosofia).

e política – 39, 124-125, 127, 202-204, 209, 225, 236, 239, 327, 383, 406-408, 414, 419-420, 429, 454-455, 488, 515.

grega (ver Grécia: e filosofia)

história da – 54, 133, 225, 322-323, 327, 455, 488, 518.

moderna – 51-52, 54-55, 77, 240.

política de Kant – 178, 189, 201-202, 204-205, 208-212, 236.

**Futuro** – 18, 20-25, 30-41, 80, 98, 103, 113, 117-122, 127, 129-130, 136, 138, 140, 143-145, 153, 157-159, 164-165, 188, 223, 237-238, 242, 246-247, 249, 257, 265, 276, 281-282, 284, 291-292, 294-295, 297, 299, 311, 317-318, 320-322, 326, 330, 332-334, 336-337, 347-348, 353-354, 390-391, 398, 401, 414, 447-448, 471, 474, 479-481, 491-492, 494-513, 516, 520-522, 524-525, 528, 530, 532-533, 535, 549-550, 552, 619, 622-623, 637-638, 643-646, 648-649, 651, 653-658.

**Governantes/governados** – 124-126, 377, 383-384, 408, 603.

## **Grécia**

e acção – 215.

e coragem – 137.

e cultura – 153-155, 170-173.

e filosofia – 410-412, 422, 431, 638.

e história (ver História: antiga)

e imortalidade / eternidade – 132-133.

e leis – 141-142, 332.

e natureza – 154-155, 218.

e *polis* – 140-142, 202-204, 216-217, 220-221, 223, 273, 355, 429.

## **Guerras Mundiais**

Primeira – 413.

Segunda – 413, 417, 549.

**Habitar** – 46-47, 59, 61, 73-75, 98, 106-107, 113, 116, 136, 149-155, 157,

169-170, 174, 177, 243-244, 247, 253, 258, 263, 273, 283, 297, 299, 516, 539-540, 611, 621-622, 636-637, 658.

**História** – 235, 505, 523, 532, 552, 636.

antiga – 216-221, 247-248, 251.

moderna – 247-251.

**Identidade** – 514-515, 517, 562, 570-572.

**Ideologia** – 408.

totalitária (ver Totalitarismo: e ideologia)

## **Igualdade**

na América (ver América: e igualdade)

política – 89, 313, 345, 354-355, 360.

**Iluminismo** – 205-207, 332, 411-412, 420, 433.

**Imaginação** – 178, 187-194, 198-201, 212, 230-232, 242, 264, 582.

## **Imortalidade**

desejo de – 82, 98, 119, 132, 135-138, 143-144, 213, 216, 218, 223-224, 245, 422-423, 452, 458, 494.

divina – 132-133.

e intemporalidade – 159-160.

e labor – 134.

e trabalho – 134-135.

potencial – 39, 78-80, 82, 90, 100, 103, 119, 127, 132-134, 136, 138-144, 155-160, 164-170, 173, 177, 213-224, 237, 241-245, 247-251, 253-254, 256-257, 259-261, 263, 265, 269-271, 274, 284, 290-291, 296-297, 492, 494, 521, 533, 546, 635, 644-645, 653-654, 656-657.

*versus* eternidade (ver Eternidade: *versus* imortalidade).

**Imparcialidade** – 169, 175, 181-182, 184-188, 200, 208, 213, 227, 232-233, 235-236, 517, 569, 578-579, 581, 597, 604, 635, 650, 657.

### **Imperativo categórico**

e comunicabilidade – 186.

e Eichmann – 584.

e eterno retorno – 483-486.

e interioridade – 209.

### **Inferno**

como instrumento político – 331, 350, 410, 412, 420-421, 424-434, 442-443, 445, 448, 492, 524.

imanência do – 421, 442-445, 447-449, 491, 524.

### **Instante**

instante (ver Presente: instantâneo)

Instante (*Augenblick*) – 452-453, 471-474, 476-478, 480-483, 485-486, 490-491.

**Introspecção** – 54-57, 117.

e narcisismo – 83-84, 91.

### **Isolamento**

e trabalho – 66, 89, 123, 173-174, 213, 273, 636.

político – 83, 123, 234, 260, 264, 538-540, 543, 554, 557, 594, 612, 645-647, 653.

**Judaísmo** – 139, 289, 523, 528, 553-554, 576-578, 582, 590-591, 602, 604-605, 637.

**Julgamento de Eichmann** – 235, 564, 566, 575-577, 581-584, 587-588, 591, 601-605, 610-611, 615.

**Julgar** – 29, 131, 187, 202, 210-213, 215, 223-224, 232-247, 253, 256, 258, 261, 263, 268-270, 273, 281, 283, 294, 297, 299, 325, 533, 538, 543, 549, 569, 573, 578-582, 586, 596-597, 599-600, 602-604, 610-613, 620, 633, 635, 637, 644-645, 654, 656-657.

e autonomia (ver Autonomia)

e comunicação (ver Comunicação: e pensamento / juízo)

e cultura (ver Cultura: e juízo).

e gosto/gênio – 183-185.

e imaginação (ver Imaginação)

e imparcialidade (ver Imparcialidade)

e mentalidade alargada (ver Pensar: pensamento ou mentalidade alargada(o)).

e pensar – 39, 105, 210, 223-242.

e razão prática – 197, 209-210.

e sentido comum (ver Sentido comum)

juízo estético – 105, 107, 169, 175, 177-181, 183-186, 188, 190-191, 193-195, 198-200, 202-203, 208-213, 215, 225, 227-228, 238, 242, 555, 579.

juízo moral – 236, 554-557, 575, 578-581, 585-586, 596, 599-600, 603, 610, 613-614, 619, 649.

juízo político – 175, 178, 194, 211-213, 215, 227, 229, 239, 241-242, 245, 247, 555, 579.

juízo prospectivo – 237-238.

juízo retrospectivo – 215, 237-240, 533.

**Labor** – 63-66, 68-69, 73-74, 76-92, 96-97, 99-101, 120, 132, 135-136, 254, 406-408, 452, 644.

*Animal Laborans* – 64, 77-78, 83-84, 86-88, 92, 98-100, 117, 136, 406.

e acção (ver Acção: e labor)

e imortalidade (ver Imortalidade: e labor)

e pensar (ver Pensar: e labor)

## **Liberdade**

e cultura (ver Cultura: e liberdade)

e totalitarismo (ver Totalitarismo: e liberdade)

ilusão da – 85-87.

individual / soberania – 127-129, 321-326, 329, 356, 495, 507, 509-510, 515.

negativa e positiva – 128.

política / poder – 95, 120-121, 127-128, 136-137, 142-143, 288, 304, 306-317, 320-322, 324-331, 333-337, 339-340, 343-354, 356-357, 359-361, 363, 365, 367-369, 371-374, 376-387, 389-396, 398-402, 421-423, 432, 435-437, 445, 489, 492, 522-524, 528-529, 538, 549, 603, 623-624, 645, 647.

livre arbítrio – 321, 323, 328-329.

**Libertação** – 303-304, 306-315, 318, 320, 331, 356, 389, 391, 399.

**Linguagem natural** – 102-105, 107-109, 111, 130, 212.

**Mal** – 560-561, 566, 572-575, 578-579, 585-587, 595, 599-601, 603, 609, 611, 617, 634-635.

absoluto – 564, 568.

alteração de pensamento – 560-561, 566-569, 592, 598-601, 605.

banalidade do – 557, 559-560, 566, 568-569, 575-576, 578, 584, 586-588, 591-598, 600-609, 611, 615-618, 632-635, 648.

dimensão antropológica do – 560-561, 564-569, 584, 595-596, 598-599, 601, 632.

dimensão essencial do – 560-561, 564-568, 592, 598-601, 606, 617, 648.

e superfluidade – 401, 444, 563-564, 567, 592, 599-601, 617-618, 633, 635.

e tempo – 569, 600-601.

ilimitado – 560-564, 567-569, 580, 587-588, 592, 594-602, 605-606, 609, 617-618, 629, 632-635, 648.

imperdoável – 564, 568, 581, 591-592, 601-606, 630.

impunível – 564, 568, 591-592, 601-602, 604-606.

origem demoníaca do – 564-568, 574-575, 584, 594-595, 599-601, 603, 606-607, 609, 611, 632-633.

radical – 560, 562-569, 584, 592, 595-596, 598-602, 605-606, 632.

reacções a *Eichmann in Jerusalem*: 559-560, 578, 589-592, 604, 607-610.

totalitário – 557, 560-569, 583-584, 586, 588, 591-609, 611, 618, 632-633, 648.

**Memória / recordação** – 24, 33, 119, 136, 138-144, 153, 160, 166-168, 188, 213, 215-218, 220-224, 242-245, 247, 251, 253, 263, 268-269, 291, 297, 299, 321, 325, 356, 387, 399-400, 491-492, 494, 537-539, 545-546, 550,



552, 561-562, 566-569, 576-577, 580, 583-588, 590, 594-597, 599-600, 603-604, 610, 630, 634-637, 644-646, 650, 652, 654, 658.

**Mentira** – 545-548, 550-554, 565, 580.

**Metafísica** – 39-40, 125, 453-459, 490, 519.

e eternidade (ver Eternidade: como desejo metafísico).

e morte – 27, 133-134, 519, 521.

falácias metafísicas – 28, 322, 413-414, 419-420, 426-428, 453-459, 487, 624, 651.

**Metáfora** – 41.

**Modernidade** – 50-53, 55-57, 59-62, 67, 73, 75-80, 85, 94, 96, 117, 127-128, 135-136, 153, 221, 223, 247-251, 265, 286, 316, 339, 396, 407, 410, 421, 423, 434, 442, 450, 526-528, 532, 537, 645-647.

**Monarquia** – 123.

**Moral** – 461, 467, 469-471, 482-487, 490-491, 530, 532-533, 545, 554-557, 569-570, 573, 575, 578-579, 581, 583, 585, 592, 596, 603, 607, 611-613, 615-619, 633-634, 648-650.

**Moralidade** – 194-199, 236, 411, 424, 457-461, 467, 469-471, 476, 483, 485, 556, 581, 612-616, 618-619, 627, 631, 647-649.

**Mortalidade** – 218-219, 494-495, 498-502, 506-510, 513, 515-517, 520-522, 561.

ser-para-a-morte – 495-496, 498-502, 506-508, 510-513, 516, 519-521, 570.

**Morte** – 20-21, 78, 81, 94, 134, 137, 218, 493-494, 496, 498-501, 506-510, 512-513, 515-517, 520, 532.

e metafísica (ver Metafísica: e morte)

ser-para-a-morte (ver Mortalidade: ser-para-a-morte)

## **Mundo**

*Amor Mundi* (ver Amor: pelo mundo)

comum – 56-57, 73, 80, 83, 89, 95-98, 100, 102, 105-108, 117, 119, 122, 130, 132, 136, 139-140, 144, 149, 174, 179, 181, 185-187, 191, 208, 230, 232, 243, 245, 260, 263, 270-271, 281, 283, 291, 295-297, 307, 313, 329, 391-392, 399-400, 416, 458, 491, 518-520, 523, 530, 550, 579, 584, 621, 636, 644, 653.

das aparências – 26-30, 32, 34, 39, 41, 54, 58, 103-109, 123, 132, 134, 165, 174-175, 178, 185, 213, 221, 226, 229-231, 233-234, 243, 251, 253, 269-270, 272, 414-415, 453-458, 514, 518-519, 573.

e alienação (ver Alienação: do mundo).

e durabilidade – 46-47, 60-61, 63-76, 78, 80, 82, 85-89, 91-92, 96, 98, 100, 102-103, 106-107, 113-114, 116-119, 129-130, 132, 134-136, 138-140, 142-144, 149, 157, 160-161, 164-168, 213, 254, 259-261, 263, 265-266, 269-271, 291, 296, 542, 546, 644-645.

e educação (ver Educação: e mundo)

e intangibilidade – 106-107, 117, 140, 142, 213, 216, 251.

e tangibilidade – 56, 80, 106-107, 117, 136, 139-143, 156-157, 159-160, 164-165, 167-168, 170, 173, 213-214,

217, 220-224, 242, 259-260, 266, 644, 651.  
e Terra – 45-47, 59, 74, 113, 116-117, 144-145, 149, 644, 658.  
mundanidade – 65, 66, 72-73, 80, 165, 504, 509, 518, 561.  
ser-no-mundo – 496-497, 499, 501, 504-506, 509-514, 516, 518-519.

**Narcisismo** – 77, 82-86, 89-92, 98, 117, 177, 258, 260-261, 263-265, 268, 270, 272, 282, 400, 538-541.

e introspecção (ver Introspecção: e narcisismo)

**Nascimento** – 20-21, 78, 81, 218, 292-295, 297, 324-325, 493-494, 496, 520-522, 524.

**Natalidade** – 121, 129, 292-297, 324, 400, 452, 459, 492-495, 518, 520-522, 524-525, 527, 530-532, 561, 619, 648, 654, 656.

**Natureza** – 19-21, 45-47, 60-61, 63-72, 75-76, 81, 113-114, 117, 149-152, 154-155, 194-195, 218-220, 247-249.

e cultura (ver Cultura: e natureza)

e eternidade (ver Eternidade: e natureza)

e Terra (ver Terra: e natureza)

**Naufrágio** – 41, 390, 392, 399-400, 402, 525, 531-532, 543, 639, 643-647, 653-656, 658.

**Necessidades vitais** – 20, 66, 80, 84-88, 90-97, 99, 132, 260, 262-263, 265, 268-271, 285, 312-313, 399, 644.

**Oásis** – 165-166, 272-273, 297-299, 355, 538-539, 542, 557, 636.

**Obediência** – 124-125, 308, 345, 383, 397, 435, 448, 577-578, 583, 586, 602-603, 610-611.

**Opinião** – 178, 212, 374-377, 381, 384, 398, 528-529, 547-551, 590-591.  
pública – 374-375, 396, 547.

**Passado** – 18, 20-25, 30-41, 80, 98, 103, 105, 113, 117-122, 127, 129-130, 136, 138, 140, 143-145, 151-153, 155, 157-159, 165, 170, 188, 215, 222-224, 237-238, 242-247, 250-251, 253, 256-257, 265-268, 270, 274-276, 278, 280-281, 283-287, 290-295, 297, 299, 303-304, 306-307, 309-311, 317-318, 320-321, 325-326, 330-339, 349-350, 352, 390, 401-402, 409-410, 412, 423, 474, 478-481, 491, 500, 502-506, 522-523, 525-526, 528, 532-533, 537-540, 542, 545-546, 550-553, 557, 562-563, 580, 588, 595, 605, 617, 622-633, 635-638, 643-646, 648-658.

**Passividade** – 91, 251, 645-646.

**Pensar** – 19-20, 24-26, 29-30, 37-41, 83, 96-97, 158-161, 166, 168, 208, 234, 240-244, 273, 297, 322-323, 456, 495, 519, 528, 531, 534-535, 538-540, 542-545, 555-557, 561, 566, 569-570, 572-575, 579-581, 585, 587, 595-597, 600, 604, 607, 609-613, 616-620, 622, 624, 629, 632, 634-635, 648-654, 656-657.

como dádiva de sentido – 27, 30, 32, 34, 40, 58, 226, 232, 415, 520, 619-622, 650, 653, 656.

diálogo interior do – 91, 514, 555, 569-575, 579, 583-585, 596, 599, 605, 610-611, 616-617, 619, 632, 635, 649-650.

e acção (ver Acção: e pensamento)

e alheamento – 27-29, 134, 227, 229-232, 414-415, 518-519.

e autonomia (ver Autonomia)

e cultura (ver Cultura: e pensamento)

e imaginação (ver Imaginação)

e imparcialidade (ver Imparcialidade)

e infinitude – 30-32, 36, 206, 241, 528, 619, 621-622, 653.

e interrupção (“parar-e-pensar”) – 28, 229-230, 232-233, 236, 518-519, 566, 586, 597.

e julgar (ver Julgar: e pensar)

e labor – 90-91, 97-98.

e nenhures – 28.

e passado – 33, 36, 215, 223-224, 234, 242, 545, 568-569, 585, 588, 596-597, 600, 645, 651, 654-656, 658.

e pluralidade (ver Pluralidade: intrínseca)

e sentido comum – 232.

e solidão (ver Solidão)

e suspensão – 29.

e tempo (ver Presente: intemporal)

e trabalho – 160-161, 222.

e tranquilidade – 26-27, 30-32, 34, 38-40, 202, 327-328, 519, 573.

eu pensante / “ele” – 19, 21-36, 38-41, 158-160, 228-229, 231, 233, 242, 318,

474, 514-515, 518-520, 573, 622, 635-636, 638, 650-651, 653, 655-658.

não-pensar – 234, 557, 566, 569, 572-573, 575-578, 581-585, 594, 597, 599-601, 603-604, 608, 611-612, 616-617, 632, 634.

“pensadores profissionais” – 322-323, 326-328.

pensamento crítico – 205-210, 225-226, 233, 572-573.

pensamento ou mentalidade alargada(o) – 105, 175, 177-178, 181, 185-187, 193-194, 201, 203, 208, 210-213, 224-227, 229, 232-233, 236-238, 322, 555, 579, 580-583.

pensamento público (ver Comunicação: e pensamento / juízo).

**Perdão** – 120-121, 424-425, 603-604.

**Pessoa** – 565, 569, 572, 581, 586-587, 592, 603-604, 607, 619, 634, 649.

**Phronesis** – 126, 202-203, 238.

**Pluralidade** – 66, 83, 88-90, 105, 116-117, 120, 122-124, 126, 128, 130, 133-134, 142, 149, 177-179, 183, 191, 196, 201, 204, 208-209, 211-212, 226-227, 237, 239, 243-245, 254, 313, 321-322, 328-330, 340, 366, 369, 375-376, 391, 398, 425, 435-436, 445, 488, 490-491, 509, 514-517, 520-523, 530, 533, 561, 571, 583, 621, 647, 656-657.

intrínseca – 571-572, 657.

**Política** – 78, 88-89, 92-96, 105, 121, 123-127, 134, 139, 141-142, 171-175, 184, 191, 196-197, 201-204, 208-209,

211-214, 216, 221, 237, 239, 241, 243, 245-247, 250-251, 288-289, 291-295, 299, 308-311, 314, 316-317, 322, 325, 332, 337-339, 344, 349-350, 352, 354-356, 358, 366-368, 373, 382-385, 390, 397-398, 408-412, 420, 422, 424, 432, 436, 441, 449, 488-492, 494-495, 509, 520-526, 528-530, 532-534, 538, 545-547, 549-550, 555-557, 569, 575, 602-603, 605, 611-613, 615, 623-625, 631, 637, 647-648, 653-654, 656-658.

biopolítica – 93-96.

e autoridade (ver Autoridade: e política)

e ciência moderna (ver Ciência moderna: e política)

e cultura (ver Cultura: e política)

e Deus (ver Deus: e política)

e educação (ver Educação: e política)

e ética (ver Ética: e política)

e filosofia (ver Filosofia: e política)

e igualdade (ver Igualdade: política)

e isolamento (ver Isolamento: político)

e liberdade (ver Liberdade: política / poder)

e participação – 307, 345, 382, 384-385, 387-388, 389-390, 398-399, 489, 529.

e religião (ver Cristianismo: religião cristã; ver Roma: e religião)

e revolução (ver Revolução)

e violência (ver Violência: e política)

real – 245-246.

*versus* navrágio (ver Navrágio: político)

**Preconceitos** – 51, 181, 205, 207, 555, 612, 624, 626, 632-634, 636, 638, 647, 649.

**Presente** – 18, 20-26, 30-32, 36, 38, 105, 118, 120, 144, 155, 159, 165, 178, 188, 212, 223, 242, 244-245, 257, 263, 265, 267-268, 276, 287, 295, 303, 306-307, 309, 325-326, 333, 336, 338, 390, 447, 471, 477, 480-481, 490-491, 497, 500, 503-507, 533, 538-539, 546, 550-552, 571, 580, 595, 622, 626, 637, 643, 645-646, 648, 656.

instantâneo – 23, 25, 32-33, 41, 76-77, 80, 82-85, 87, 90, 92-93, 97, 100, 102, 117, 132, 134, 251, 254, 258, 260, 263, 265-266, 268, 270-271, 282, 285-287, 296-297, 400, 452, 538-539, 636, 646, 658.

intemporal – 18-19, 21, 30-36, 38-41, 158-161, 166, 168, 222, 242, 318, 519, 622-623, 638, 643, 650-651, 653-658.

intenso / hiato – 34-39, 41, 83, 98, 100, 103, 117-122, 129-132, 135-136, 138, 141, 143-144, 213, 218, 223, 246-247, 303, 317-321, 325, 330-331, 333-334, 336, 390, 399, 452, 492, 530, 533, 643-645, 653-655, 658.

**Promessa** – 120-121, 347.

e contrato mútuo – 142, 306, 340-341, 343-349, 353-354, 356-367, 371, 384, 432.

**Quotidianidade** – 20, 23-25, 32-33, 38.

e queda – 497-504, 506, 509-512, 515, 571.

**Racismo** – 289.

**Realidade** – 51-58, 75, 80, 129, 186-187, 232, 325, 392, 519, 543, 545-555, 557, 579-583, 595-596, 598-599, 610, 634-635, 638, 646, 648.

sensação de – 104, 106, 108-109.

ser-real – 104, 181, 231.

**Religião** – 583.

cristã (ver Cristianismo: religião cristã)

e cultura (ver Cultura: e religião)

romana (ver Roma: e religião)

**Representatividade** – 363-365, 377-382, 384-385, 389-390, 526, 529-530, 645.

**República** – 334, 347-348, 350-351, 353, 365, 368, 376, 380, 384-387, 389, 443, 526.

**Responsabilidade** – 581, 603.

**Revolução** – 130, 143, 303-312, 314-318, 320, 330, 332-333, 335-336, 355-356, 389, 398-400, 491, 527, 529, 647.

Americana – 246, 299, 312, 314-317, 320, 331-334, 336, 339-341, 346-357, 366-368, 371, 375-377, 380, 382-391, 398, 431-433, 443, 525-527, 531, 645.

e *Bill of Rights* – 355-356.

e Convenção de Filadélfia – 349-350, 355.

e Convênio de Mayflower – 340.

e Declaração da Independência – 349, 386, 433.

Francesa – 312-315, 320, 340, 352, 354-357, 365-375, 377-380, 384, 389-391, 394, 431.

e Declaração Universal dos Direitos do Homem – 355.

e tomada da Bastilha – 313.

revoluções contemporâneas – 390.

revoluções modernas – 38-39, 299, 312, 315-316, 318, 320, 330-333, 335-336, 339, 384, 389-391, 399-400, 420, 431, 433-434, 443, 526, 531, 645.

**Roma**

e autoridade (*auctoritas*) – 286, 332, 334, 336-339, 350-351, 400, 409, 420-424, 430-431, 435-436, 451, 524, 527-528, 534-535, 645, 647, 651, 656.

e cristianismo (ver Cristianismo: e Roma)

e cultura (*colere*) – 149-155, 244, 332, 337, 411-412.

e fundação – 246, 286, 299, 317, 331, 336-339, 347, 349-352, 395, 409-411, 420-423, 525, 622, 647.

e humanismo – 103, 244.

e leis – 93, 332.

e morte – 134.

e natureza – 149-152, 155.

e religião – 336-339, 350-351, 395, 400, 409, 421, 423, 430, 432, 451, 524, 526-527, 534-535, 656.

e tradição – 336, 338-339, 350, 400, 409, 421, 423, 430, 451, 524, 527, 534-535, 622, 638, 656.

queda do Império – 410-412, 420-423, 430, 433-434, 442, 624, 647, 651.

**Secularização** – 78, 80, 90, 331-332, 349, 400, 407, 410, 419, 423, 432-

-434, 442-443, 445, 449, 451, 525-526, 647.

**Sentido comum** – 56-57, 102-105, 107-108, 111, 130, 181-182, 185-188, 193-194, 208, 210, 212, 231-233, 392, 548, 552.

**Ser** – 26, 51-52, 133, 163, 414, 454-455, 481, 518, 608, 620-621, 650.

**Si-próprio** – 495, 502, 513-519, 570-572, 621.

**Sobre-homem** – 452-453, 460-462, 464-471, 473, 475-476, 479-482, 485-487, 490-492, 533, 648.

**Sobrevivência** – 45-46, 63, 79-80, 90-93, 96, 117, 134-135, 282.

## **Social**

domínio – 94-96.

questão – 312-314, 355-356, 366-367.

sociedade / sociedade de massas – 259-269, 271-272, 286, 539.

**Solidão** – 28-29, 205-206, 209, 223-229, 233-237, 242, 273, 297, 329, 486, 488-490, 512-520, 533, 554-557, 569-573, 583, 596, 612, 616-617, 619, 632, 635-636, 649.

absoluta – 133, 210, 571.

o “dois-em-um” – 233, 556, 570-571, 573.

**Subjectivismo** – 55-56.

**Sublime** – 178, 188-201.

e acção (ver Acção: e sublime)

**Suspensão** – 25, 29, 502, 510, 512-516, 518-519.

**Técnica** – 59, 61, 68, 71-73, 75-77, 98, 116, 137, 150, 264, 644.

como *techne* – 126, 154.

e América – (ver América: e técnica)

e explosões atômicas – 102, 112, 114-116, 136-140.

e totalitarismo (ver Totalitarismo: e técnica)

**Telescópio** – 47-48, 50-52, 60-61, 77, 644.

## **Tempo**

biográfico – 20, 494.

cíclico – 18-21, 46, 63, 81, 134, 218-219, 470, 493-494, 496.

cronológico / continuidade do – 19-21, 23, 25, 32-33, 38, 307, 309, 317-320, 323-325, 330, 390, 474, 503-506, 523, 650.

e acção (ver Presente: intenso / hiato)

e familiaridade – 17-18.

e mal (ver Mal: e tempo)

e pensar (ver Presente: intemporal)

geometria do – 18-19, 30, 34-36, 39, 41, 246, 519, 622, 643, 646, 650, 653-655, 657-658.

histórico – 20-21, 37-38, 318.

linear – 18-20, 46, 81, 113, 134, 218, 493-494, 496.

subjectivo – 21.

unidireccional – 22, 30.

## **Terra**

e alienação (ver Alienação: da Terra)

e mundo (ver Mundo: e terra)

e natureza – 45, 47, 70, 114.

regresso à – 98, 102, 116-117, 144, 643-644, 653.

**Tiranía** – 123, 137, 288, 337, 383, 393-395, 406, 435, 441, 448, 544, 574.

**Totalitarismo** – 440, 491, 538-540, 542-543, 554, 557, 561, 563, 567-568, 575, 579, 581, 591-594, 596, 598, 603, 605, 613-618, 620, 624-628, 630-631, 635-638, 646, 649-650, 653.

como tempestade de areia – 539-542, 611, 636-637.

e Alemanha – 101, 390, 439, 447-448, 542, 549, 578, 588, 609, 611, 616, 631.

e anti-semitismo – 437, 439, 446, 553-554, 581.

e autoridade – 393-396, 400-402, 421, 435-436, 438-439, 441, 445, 447, 491-492, 524, 527, 530-532, 535, 613, 627, 631, 647.

e campos de concentração, extermínio e internamento – 401, 443-445, 447-449, 524, 544, 561-562, 576, 578, 605, 609, 614, 625, 627-629, 632.

e Conferência de Wannsee – 582.

e conquista global – 394, 439, 441, 541.

e destruição da esfera privada – 234, 535, 539, 542-545, 557.

e destruição da esfera pública – 234, 539, 543, 545, 557.

e estalinismo – 450, 563.

e ideologia – 48, 393, 400-401, 439, 444-445, 449-451, 542-543, 545, 550-555, 557, 569, 575, 579-583, 586, 595-596, 599, 605, 612-613, 615-618, 627, 630, 633-638, 648.

e imperialismo – 437.

e inimigos objectivos – 438-442, 582, 617, 633.

e liberdade – 394-396, 400-402, 421, 435-438, 441-442, 444-449, 491-492, 524, 535, 541-544, 647.

e mal (ver Mal)

e nazismo – 437-439, 445, 541, 551-552, 554, 560, 563, 588, 591, 614-615, 633.

e solução final – 577, 582.

e SS – 577, 614.

e técnica – 114, 137, 150.

e terror – 48, 304-305, 395, 400-401, 417-418, 435-436, 438-440, 442-445, 447-449, 491, 524, 532, 535, 539, 543-544, 554, 562, 591, 611, 613, 615, 617, 627-628, 630, 633-634, 636, 647-649.

e tradição (ver Tradição)

e trilogia romana – 339.

e vida nua – 95.

o “sem precedentes” – 101, 401, 437, 443, 539, 543-544, 563, 605, 615, 618, 626-628, 630, 636-637, 646.

**Trabalho** – 59-70, 72-73, 75-76, 81-82, 89-92, 97, 100-101, 114, 120, 135-136, 140, 160-161, 166-168, 174, 297, 644.

*Homo faber* – 62, 64-65, 67-70, 75-76, 89, 100, 139-140, 142, 144, 160, 168-170, 222, 254-255, 264.

e acção (ver Acção: e fabricação / trabalho)

e imortalidade (ver Imortalidade: e trabalho)

e isolamento (ver Isolamento: e trabalho)

e pensar (ver Pensar: e trabalho)

### **Tradição**

de pensamento – 48, 405, 408-414, 419-421, 434-435, 442, 451, 459, 491, 530, 534, 537-538, 545, 556, 613, 615-618, 622-627, 630-631, 647-651, 655.

de pensamento filosófico – 406-411, 413-415, 429, 455-456, 620, 647, 650.

e compreensão – 236, 338, 411, 414, 534, 563, 627-631, 638, 648.

em sentido pleno – 333, 405, 531, 534, 537, 625-626, 631, 636, 638, 647, 650-652.

histórica / política – 236, 405, 408-410, 412-414, 421, 435, 437, 442, 451, 526-527, 534, 615, 625-627, 630-631, 647-648.

romana (ver Roma: e tradição)

**Universalidade subjectiva** – 175, 178-181, 193, 197, 201, 211, 243.

**Usura** – 149, 161-162, 165, 168, 213, 255-256, 259, 538.

**Verdade** – 50-52, 54-56, 546-553, 635, 638, 648.

e arte – 154, 163.

e coerção – 244.

e veracidade – 53.

### **Vida**

como zôê e *bios* – 93.

valorização da – 76-82, 90, 92-97, 137, 261, 263-265, 269-270, 282, 458.

**Vida do espírito** – 28-29, 224, 229, 237-238, 241, 455, 561.

### **Violência**

e necessidade – 85-86.

e política – 94, 126, 136, 303-311, 313-315, 318, 320, 333, 336-337, 389, 392, 395, 397-399, 406-408, 424, 429, 435, 437-438, 442, 448, 492, 538, 613, 623-624, 627, 631, 647, 649.

**Vita activa** – 29, 35, 60-61, 67, 73, 76-78, 90-91, 97, 101-102, 117, 132, 134, 159, 161, 182, 203, 225, 237-238, 240, 422-423, 561, 620.

**Vita contemplativa** – 29-30, 54-55, 79, 91, 93, 133-134, 182, 202-203, 225, 237, 411, 414, 422-423, 426, 429, 620, 650-651.

**Vontade** – 29, 240, 321-323, 329.

e liberdade (ver Liberdade: individual / soberania)

e razão prática – 210, 325.

e ressentimento – 478-479.

vontade de poder – 460-461, 465, 467, 487, 489.

vontade geral – 360-365, 368-376, 379, 393-394.



## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de manifestar o meu mais profundo agradecimento à Professora Doutora Cristina Beckert, minha orientadora neste trabalho, pelo diálogo sempre possível e pela confiança que, num trabalho desta ordem, exige o rigor, tanto quanto suaviza as dificuldades.

Agradeço ainda ao Dr. Artur Fouto que, com paciência e generosidade, me ajudou na revisão das traduções dos textos em alemão.

Este estudo é dedicado à minha filha Madalena.